SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren

Khodzhaeva, Ekaterina

Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Khodzhaeva, E. (2010). *Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren.* (Arbeitspapiere und Materialien / Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen, 110). Bremen: Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-438228

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Forschungsstelle Osteuropa Bremen
Arbeitspapiere und Materialien

Nr. 110 – November 2010

Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren

Von Ekaterina Khodzhaeva

Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen
Klagenfurter Straße 3, 28359 Bremen, Germany
phone +49 421 218-69601, fax +49 421 218-69607
http://www.forschungsstelle.uni-bremen.de

Arbeitspapiere und Materialien – Forschungsstelle Osteuropa, Bremen
Nr. 110: Ekaterina Khodzhaeva
Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren

November 2010
ISSN: 1616-7384

Über die Autorin:
Ekaterina Khodzhaeva, empirisch arbeitende Soziologin, unterrichtet derzeit am Institut für Soziale Technologien an der Technischen Staatsuniversität in Kasan (Tatarstan, Russische Föderation). Ihre Forschungen sind auf die Region Tatarstan bezogen, ihre Schwerpunkte liegen erstens im Bereich der Identitätsbildung von Jugendlichen mit dem Fokus auf der Religion, speziell dem Islam (Religionssoziologie), zweitens in der Alltagssoziologie und drittens in der Soziologie der Massenkommunikation. Von Oktober 2009 bis November 2010 war Ekaterina Khodzhaeva Gastwissenschaftlerin an der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. Der vorliegende Text basiert auf einem Vortrag im Rahmen des Forschungscolloquiums des Instituts. Die empirischen Daten wurden unter anderem mit finanzieller Unterstützung der Staatlichen Wissenschaftsstiftung Russlands (Projektkode 03-08-272a) erhoben.
Die Autorin dankt der Alexander-von-Humboldt-Stiftung für die Gewährung eines wissenschaftlichen Forschungsaufenthalts an der Forschungsstelle Osteuropa im Rahmen des Bundeskanzlerstipendiums und die Möglichkeit, die vorliegende Publikation fertigzustellen.

Übersetzung aus dem Russischen: Hartmute Trepper, Bremen

Layout/Satz: Matthias Neumann

Umschlag nach einem Kunstwerk von Nicholas Bodde

Die Meinungen, die in den von der Forschungsstelle Osteuropa herausgegebenen Veröffentlichungen geäußert werden, geben ausschließlich die Auffassung der Autoren wieder.

Abdruck und sonstige publizistische Nutzung – auch auszugsweise – nur mit vorheriger Zustimmung der Forschungsstelle sowie mit Angabe des Verfassers und der Quelle gestattet.

© Forschungsstelle Osteuropa, Bremen 2010

Forschungsstelle Osteuropa
Publikationsreferat
Klagenfurter Str. 3
28359 Bremen – Germany
phone: +49 421 218-69601
fax: +49 421 218-69607
e-mail: publikationsreferat@osteuropa.uni-bremen.de
internet: http://www.forschungsstelle.uni-bremen.de

Inhalt

Abbildungsverzeichnis 4

Tabellenverzeichnis 4

1. Einleitung 5

2. Junge Muslime – allgemeine Charakteristik 9

3. Junge Muslime – empirische Typologie 19

4. Junge praktizierende Muslime – normatives Ideal und Lebensstil 31
   - 4.1. Die Komponente der Identität 31
   - 4.2. Die emotionale Komponente der Religiosität 34
   - 4.3. Die das Bewusstsein strukturierende Komponente 36
   - 4.4. Die das Verhalten strukturierende Komponente 37
   - 4.5. Die kognitive Komponente 38

5. Resümee 41

Aktuelle Publikationen der Forschungsstelle Osteuropa 44

Kostenlose E-Mail-Dienste der Forschungsstelle Osteuropa 46

Abbildungsverzeichnis

2-1: Gebetspraxis junger bekennender Muslime (2009) 11

2-2: Bereitschaft junger bekennender Muslime, Ernährungsregeln zu akzeptieren (2009) 12

Tabellenverzeichnis

2-1: Selbsteinschätzung tatarstanischer Jugendlicher insgesamt bzw. bekennender junger Muslime bezüglich ihres Verhältnisses zur Religion (2001, 2004 und 2009) 9

2-2: Muslimische Riten in den Familien der jungen bekennenden Muslime und bei ihnen selber (2004, 2009) 10

2-3: Glaubensinhalte und -positionen der jungen Leute (2001, 2004 und 2009) 13

2-4: Religiöse Literatur und Leseerfahrung junger bekennender Muslime (2001, 2004 und 2009) 14

2-5: Religiöse Lektüre (2009) 14

2-6: Einstellungen zu religiöser Bildung und Ausbildung (2001, 2004 und 2009) 15

2-7: Soziale Distanz der Befragten zu anderen Muslimen (2001, 2004 und 2009) 16

2-8: Einstellung zu muslimischen Kleidungsregeln (2001, 2004 und 2009) 17

2-9: Einstellung zur religiösen Erziehung der Kinder (2009) 17

3-1: Junge Muslime – Typologie (2004, 2009) 20

3-2: Junge Muslime – Typologie nach dem Geschlecht (2004, 2009) 20

3-3: Junge Muslime – Typologie nach Altersgruppen (2004, 2009) 20

3-4: Junge Muslime – Typologie nach Umfrage-Orten (2004, 2009) 21

3-5: Glaubensinhalte junger Muslime, nach Typen (2004, 2009) 21

3-6: Lektüre religiöser Schriften, nach Typen junger Muslime (2004, 2009) 22

3-7: Haltung zu muslimischem Kleidungsstil, nach Typen junger Muslime (2004, 2009) 23

3-8: Kontakte zu Geistlichen, nach Typen junger Muslime (2009) 23

3-9: Einstellung zur religiösen Erziehung der eigenen Kinder (auch zukünftiger), nach Typen junger Muslime (2009) 24

3-10: Verhaltenseinstellungen, nach Typen junger Muslime (2009) 24

3-11: Einstellung zum Einsatz des Lebens im Namen einer Idee, nach Typen junger Muslime (2004, 2009) 26

3-12: Verwendung »außerplanmäßig aufgetauchter« Geldmittel, nach Typen junger Muslime (2009) 27

3-13: Ethnisches Selbstverständnis, nach Typen junger Muslime (2004, 2009) 27

3-14: Staatsbürgerliches Selbstverständnis, nach Typen junger Muslime (2004, 2009) 28

1. Einleitung

Der Platz der Sowjetideologie im Massenbewusstsein wird tendenziell von neuen ideologischen Formen eingenommen, von denen manche auf der Suche nach religiösen Wurzeln basieren: Diese Feststellung ist im postsowjetischen Wissenschaftsdiskurs sehr verbreitet und fast schon banal. Der Prozess der sogenannten »Renaissance der Religion«[1] gewinnt seit Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre an Dynamik. Dieser Begriff bezeichnet in der Regel einen ganzen Komplex von Veränderungen, die sowohl Werte und Normen als auch Institutionen und Praktiken betreffen. Dazu gehören

- ein breites Interesse der Menschen für Glaubensfragen;
- eine erstarkende gesellschaftliche Position religiöser Organisationen und Gruppen, die sich ihrerseits institutionell weiterentwickeln, zahlenmäßig wachsen und ihre Tätigkeitsbereiche erweitern (z. B. im Bereich Bildung);
- die positive Haltung einer gesellschaftlichen Mehrheit gegenüber religiösen Organisationen, besonders gegenüber der größten, der Russisch-Orthodoxen Kirche, und gegenüber dem Glauben als solchem;
- ein veränderter Kurs in Sachen Religionspolitik in Russland.

Versteht man unter »Renaissance der Religion« die im zweiten Punkt genannte Stärkung und die intensive institutionelle Entwicklung der Religionsgemeinschaften nach dem Ende der Sowjetunion, so lassen sich diese auch statistisch belegen. Die Zahl religiöser Gemeinschaften und Gemeinden in Russland hat sich vervielfacht, ebenso wie parallel hierzu die Zahl ausgebildeter Geistlicher jeder Art, die man soziologisch als professionell in der Sphäre der Religionen tätige gesellschaftliche Akteure beschreiben kann. Dagegen lässt sich die Hoffnung der Anhänger der »Renaissance der Religion« auf breite Teilnahme der Menschen in Russland am religiösen Leben nicht mit soziologischen Umfrageergebnissen aufrecht erhalten. Diese bezeugen zwar ein hohes Maß an Vertrauen zur Geistlichkeit in der Bevölkerung, die Gesellschaft bleibt jedoch mehrheitlich säkular. Den Umfragen zufolge[2] ist die Identifizierung der Menschen mit einer Religion überwiegend sehr oberflächlich. Der Anteil derjenigen, die religiöse Werte wirklich verinnerlicht haben, die religiöse Riten befolgen und/oder in die Aktivitäten religiöser Gemeinschaften integriert sind, liegt in Russland zwischen 5 % und 8 % der Bevölkerung.[3]

In diesem Arbeitspapier stellen wir die Bildung einer muslimischen Identität bei Jugendlichen in Russland anhand von Umfrageergebnissen in der Republik Tatarstan vor. Tatarstan hat 3,8 Millionen Einwohner (Volkszählung von 2002), von denen Dreiviertel in Städten leben. Der Islam ist die »traditionelle« Religion für Tatarstan; seine Verbreitung in der mittleren Wolgaregion begann im 10. Jahrhundert. Im Verlauf der Geschichte veränderte sich seine Stellung verschiedentlich: Zur Zeit des bulgarischen Wolgareichs und des Kasaner Chanats war er Staatsreligion. Nach der Eroberung der Region durch Iwan den Schrecklichen wurden die Muslime zu einer verfolgten Minderheit, deren Lage und Rechte in den verschiedenen Epochen während des russischen Imperiums und der Sowjetunion von den wechselnden Formen von Religionspolitik abhängig waren. Erst im postsowjetischen Russland sind günstige Bedingungen für eine Entfaltung des Islam gegeben.[4]

---

1 Dieser Begriff ist im akademischen Diskurs in einschlägigen Arbeiten bereits fast unerlässlich geworden, wird jedoch von Soziologen mit relativistischen Positionen u. a. deshalb abgelehnt, weil er positiv konnotiere, was wiederum mit einer heute geforderten wertfreien Sicht auf das Thema Religionen in Russland nicht vereinbar sei. Murav'ev, Ju. A.: Vozroždenie? Interv'ju s doktorom filosofskich nauk, professorom Ju.A. Murav'evym, in: Skepsis, 2002, Nr. 1, S. 6.

2 Detaillierter im Forschungsüberblick von Filatov, S.B. und Lunkin, R.N.: Statistika rossijskoj religioznosti: magija cifr i neodnoznačnaja real'nost', in: Sociologičeskie issledovanija, 2005, Nr. 6, S. 35–45.

3 Ein kurzer Überblick über jüngste Forschungen in: Ipatova, L.P.: Sovremennye osobennosti osvoenija pravoslavnoj tradicii, in: Tradicii i innovacii v sovremennoj Rossii. Sociologičeskij analiz vzaimodejstvija i dinamiki, Moskva: ROSSPÈN, 2008, S. 409–456.

4 Zur Geschichte des Islam in Tatarstan und im Ural vgl. Kusnezowa-Morenko, Irina und Salachatdinowa, Lejssan:

Tatarstan ist eins der herausragenden und bedeutsamen Zentren der oben angesprochenen Renaissance der Religion mit der Besonderheit, dass die Mehrheit der potentiellen Anhänger des Islam zu einer einzigen ethnischen Gruppe, den Tataren, gehört. Kennzeichnend für die postsowjetische Situation der Religionen hier ist die relative Parität der ethnischen Gruppen der Tataren und der Russen,[5] die sich ihrerseits traditionell zum sunnitischen Islam hanafitischer Rechtsauffassung bzw. zur russischen Orthodoxie bekennen. Diese beiden Religionen werden in der Region durch die Geistliche Leitung der Muslime in der Republik Tatarstan (GLM-RT) bzw. das Kasaner Bistum der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (ROK-MP) vertreten. Sowohl in der Politik als auch im Alltagsgeschehen werden sie als gleichrangig in ihrem symbolischen Status wahrgenommen und scheinen konfliktfrei nebeneinander zu existieren.[6]

Den Zahlen nach ist in Tatarstan die Gemeinschaft der Muslime aktiver im Bau und Wiederaufbau von Kultstätten sowie in der Gründung von Gemeinden als die der Orthodoxen. Am 1. Januar 2010 waren 1440 Gemeinden und religiöse Vereinigungen registriert, davon 1087 muslimische und 262 Gemeinden der ROK-MP. Die beiden Religionsgemeinschaften besitzen ebenfalls die meisten Kultstätten: Muslime 1150, Orthodoxe 200.[7] Beide engagieren sich in der Bildung und der Ausbildung. Professionelle muslimische geistliche Ausbildung bieten neben der Russländischen Islamuniversität[8] in der Hauptstadt Kasan weitere 11 geistliche Fachschulen (Medressen) an[9]. Eine 1997 in Kasan gegründet orthodoxe geistliche »Berufsfachschule« wurde ein Jahre später in ein Geistliches Seminar umgewandelt und bildete nach eigenen Angaben bis Anfang 2006 68 Personen aus. Daneben entstanden in 47 Gemeinden des Kasaner Bistums Sonntagsschulen für Kinder und Erwachsene, die von insgesamt 1781 Kindern, 240 Jugendlichen und 539 Erwachsenen besucht wurden. Die zweitgrößten Stadt Tatarstans, Nabereshnyje Tschelny, beherbergt einen Ableger der Moskauer Geistlichen Hl.-Tichon-Universität, die sowohl zukünftige Geistliche ausbildet als auch erwachsene Gläubige aufnimmt, die sich in den Glaubensgrundlagen der Orthodoxie weiterbilden wollen.[10]

Der Islam in Tatarstan: gestern und heute, in: »Der islamische Neubeginn in Russland«, *kultura* 9/2006 (23 S.), Redaktion Mischa Gabowitsch: http://www.kultura-rus.uni-bremen.de/kultura_dokumente/ausgaben/deutsch/kultura-2006-09.pdf, S. 3–10. Die Ausgabe enthält ebenfalls zwei Artikel zum Islam im Kaukasus sowie erklärende Stichworte zu seinen dogmatischen Grundlagen.

5 Nach der Volkszählung von 2002 sind 53 % der Bevölkerung der Republik Tatarstan ethnische Tataren und 39 % Russen. In den Städten liegt der Anteil beider Gruppen gleichhoch bei 48–49 %. http://perepis2002.ru/index.html?id=17.

6 Ungeachtet dessen, dass es in begrenztem Umfang auch ethnisch-religiöse Konflikte gibt, präsentiert die politische Führung der Region Tatarstan als »Raum des friedlichen christlich-muslimischen Dialogs«. Zu den Konflikten gehören besonders die gegen die Orthodoxie gerichteten Aktivitäten nationalistischer tatarischer Organisationen in Nabereshnyje Tschelny, der zweitgrößten Stadt der Republik.

7 Otčet Upravlenija po delam religij pri Kabinete Ministrov RT «Informacija o religioznoj situacii i sostojanii gosudarstvenno-konfessional'nych otnošenij v Respublike Tatarstan v 2009 godu» – http://religia.tatar.ru/rus/analitic_materials.htm; Svoboda sovesti v polukonfessional'nom obščestve: svedenija ob osnovnych konfessijach Respubliki Tatarstan i materialy naučno-praktičeskogo seminara, posvjaščennogo 10-letiju dejstvija Federal'nogo zakona «O svobode sovesti i o religioznych ob''edinenijach» (Kazan', 18 dekabrja 2007), Kazan', 2008, S. 134.

8 Die Russländische Islamuniversität in Kasan ist eine nichtstaatliche muslimische Hochschule mit 600 Studierenden und 67 Hochschullehrern (2010). Sie wurde 1998 unter Beteiligung der Akademie der Wissenschaft von Tatarstan gegründet.

9 Dies sind in Kasan: »Muhammadija«, »Tausendjährige Annahme des Islam«, »Kasaner muslimisches College«; in Nabereshnyje Tschelny: »Ak-Moschee«; in Almetewsk: »R. Fachretdin-Medresse«; in Nishnekamsk: »Risalja«; je eine Medresse in Buinsk und Nurlat; »Fanis-Medresse« in der Siedlung Urussu im Kreis Jutasinsk; »Abdulla ibn Masgud«-Medresse in Mamadysch. Alle zusammen haben 723 reguläre Studierende und 150 Unterrichtende (vgl. Fußnote 7 oben).

10 O religioznoj situacii i sostojanii gosudarstvenno-konfessional'nych otnošenij v Respublike Tatarstan v 2005 g., in: Nabiev, R.A. (Hrsg.): Vektory tolerantnosti: Religija i obrazovanie, Kazan': «Magarif», 2006, S. 218.

Aus zahlreichen Untersuchungen zur ethnischen und religiösen Identität der gesamten Bevölkerung Tatarstans[11] wie auch gesondert der Jugend[12] in den 1990er und zu Beginn der 2000er Jahre geht hervor, dass die Tataren sich überwiegend als Muslime verstehen, wobei sich jedoch nur ein kleiner Teil von ihnen im engeren Sinn als religiös beschreibt.

Hieraus schließt die Forschung, dass die Identifizierung mit dem Islam ein Element des ethnischen Selbstverständnisses und ethnischer Tradition ist und nur selten eine bewusste persönliche Wahl. Der Anteil an Tataren, die sich zu anderen Religionen bekennen, ist statistisch gesehen sehr gering, ebenso wie der Anteil der Russen, die sich zum Islam bekennen.

Der vorliegende Text enthält 1. eine allgemeine Beschreibung der Glaubenshaltung junger bekennender Muslime in Tatarstan, 2. eine »empirische« Typologie dieser Gruppe anhand signifikanter Unterschiede, und 3. einen Einblick in das religiöse Selbstverständnis derjenigen jungen Gläubigen, die in muslimische Gemeinschaften integriert sind und sich für eine muslimische Lebensweise entschieden haben.

Die ersten beiden Teile stützen sich auf langjährige Untersuchungen einer unabhängigen Soziologengruppe aus verschiedenen Kasaner Hochschulen[13] und speziell auf die Ergebnisse von Befragungen von Jugendlichen in Tatarstan in den Jahren 2001, 2004 und 2009.

Die Untersuchung von 2001 gehörte zum Forschungsprojekt »Der Prozess der Islamisierung in Tatarstan und sein Einfluss auf die gesellschaftliche Stabilität sowie auf die Formierung einer neuen Identität bei Jugendlichen«, das von der George-Soros-Stiftung[14] unterstützt wurde. Die Umfrage des Jahres 2004 gehörte zum Projekt »Die Auswirkungen der Wiederbelebung des Islam auf die Haltung von Jugendlichen zu ethnischen Beziehungen«, unterstützt von der Megaprojekt-Stiftung des Föderalen Wolgadistrikts. Die Untersuchung von 2009 war Teil des Projekts »Religiöse Dynamik im Kontext sich verändernden ethnischen Selbstbewusstseins von Jugendlichen in der Republik Tatarstan in den 2000er Jahren«, mit Unterstützung der Staatlichen Wissenschaftsstiftung Russlands. Alle Umfragen arbeiteten mit gewichteten Stichproben und berücksichtigten die entsprechenden Quoten für Geschlecht, Alter, Wohnort und Berufstätigkeit. Die Befragten wurden nach dem cluster-Prinzip an ihrer Ausbildungs- oder Arbeitsstätte bzw. im Fall von Arbeitslosen im Arbeitsamt oder am Wohnort ausgesucht. Allen Umfragen lagen Fragebögen zum Selberausfüllen zugrunde. Glaubensfragen sind etwas Intimes; hätten die Fragen mit dem Interviewer besprochen werden müssen, hätte dies nach unserer Auffassung die Aufrichtigkeit der Antworten beeinträchtigt.

2001 wurden 1026 Personen zwischen 15 und 29 Jahren befragt, von denen sich 54 % als Tataren und 40 % als Russen bezeichneten, während 6 % sich entweder anderen ethnischen Gruppen zuordneten, sich als ethnisch gemischt bezeichneten oder keine Angaben machten.

2004 wurden 905 Personen derselben Altersgruppe befragt; 48 % nannten sich Tataren, 42 % bezeichneten sich als Russen, 5 % nannten eine andere ethnische Gruppe oder bezeichneten sich als

11 Vgl. Kaariajnen, K. und Furman, D.: Tatary i russkie – verujuščie i neverujuščie, starye i molodye, in: Voprosy filosofii, 1999, Nr. 11, S. 68–80; Kosač, G.: Tatarstan: religija i nacional'nost' v massovom soznanii, in: Kaariajnen, K. und Furman, D. (Hrsg.): «Novye cerkvi, starye verujuščie — starye cerkvi, novye verujuščie», Moskva-Sankt Peterburg: Letnij sad, 2007, S. 345–391; Ponarin, Eduard: Federalism and the Islamic Challenge in Tatarstan, in: Demokratizatsiya, 2008, Bd. 16, Nr. 3 (Summer 2008), S. 265–276; Musina, R.N.: Process reislamizacii i problemy identičnosti tatar v postsovetskij period, in: Sovremennaja tatarskaja nacija: konceptual'nye issledovanija. – Kazan', 2007, S. 177–186.

12 Vgl. die Veröffentlichungen von R.N. Musina, insbesondere: Musina, R.N. und Šumilova, E.A.: Ėtnokonfessional'noe vzaimodejstvie i problemy tolerantnosti, in: Gosudarstvenno-konfessional'nye otnošenija v sovremennom Tatarstane, Kazan', 2003, S. 141–156.

13 Die Gruppe bestand 2001 aus E.A. Bondarenko, I.B. Kouznetsova-Morenko, G.M. Mansurova, L.N. Salakhatdinova, E.A. Khodzhaeva und E.A. Shumilova; 2004 aus E.A. Bondarenko, E.A. Khodzhaeva und E.A. Shumilova; 2009 – wie 2001, jedoch ohne G.M. Mansurova.

14 http://de.wikipedia.org/wiki/Soros-Stiftung

ethnisch gemischt, 5 % machten keine Angaben. Die Umfrage von 2009 erfasste 1006 Personen aus ebenfalls dieser Altersgruppe, von denen sich 51 % als Tataren und 39 % als Russen bezeichneten.

Der dritte Teil dieses Arbeitspapiers stützt sich auf 51 Tiefeninterviews aus den Jahren 2001–2002 und 2008 sowie auf zwei Fokusgruppen mit Muslimen in Kasan von 2004. Auf dieser Grundlage stellen wir die kleine Gruppe umfassend praktizierender junger Muslime mit ihren Werten, ihren Einstellungen zum Leben und ihrer Lebenswelt vor.

2. Junge Muslime – allgemeine Charakteristik

Zum Islam bekannten sich 2001 und 2004 zwei Fünftel unserer Stichprobe, 2009 fast die Hälfte. Wie viele andere vergleichbare Untersuchungen auch, zeugen unsere Umfragen davon, dass sich dennoch nur ein kleiner Teil der befragten Jugendlichen überhaupt als religiös einschätzt. 2001 bezeichneten sich 5 % aller Befragten als Gläubige, die alle religiösen Riten befolgen; 2004 waren es 10 %, 2009 dagegen 8 %. Speziell im Fall des Islam war der Anteil im Vergleich um 2–5 % höher (vgl. Tab. 2-1). Erstaunlicherweise ergab sich bei allen Umfragen eine kleine Gruppe von Jugendlichen, die sich zwar zum Islam bekannten, doch zugleich als nicht gläubig bezeichneten. Die Mehrzahl aller befragten Jugendlichen wie auch speziell die der selbstdeklarierten Muslime bezeichnen sich als gläubig, ohne jedoch alle Riten bzw. traditionellen Verhaltensanforderungen ihres betreffenden Glaubens zu erfüllen.

Tabelle 2-1: Selbsteinschätzung tatarstanischer Jugendlicher insgesamt bzw. bekennender junger Muslime bezüglich ihres Verhältnisses zur Religion (2001, 2004 und 2009)

	2001		**2004**		**2009**	
Sind Sie gläubig?	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (38 % aller Befragten, davon 96 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (41 % aller Befragten, davon 93 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
Ja, ich bin gläubig, befolge religiöse Regeln und Bräuche	5 %	6 %	10 %	15 %	8 %	11 %
Ja, ich bin gläubig, befolge nicht alle religiösen Regeln und Bräuche	63 %	71 %	62 %	67 %	66 %	70 %
Ich schwanke noch	11 %	8 %	12 %	12 %	8 %	8 %
Ich bin nicht gläubig, respektiere aber die Gefühle von Gläubigen	14 %	9 %	10 %	5 %	13 %	8 %
Ich bin nicht gläubig und überzeugt, dass die Religion bekämpft werden muss	0,6 %	0,3 %	0,3 %	0 %	0,5 %	0,2 %
Ich weiß nicht	6 %	5 %	5 %	2 %	4 %	3 %
keine Antwort	0,8 %	1 %	0,2 %	0 %	0,8 %	0,2 %
Insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Ein derart niedriger Anteil an praktizierenden Gläubigen hängt damit zusammen, dass für die Mehrheit der Befragten die Zugehörigkeit zum Islam eher auf ethnischen und familiären Traditionen und weniger auf einer persönlichen Wahl beruht. Dies ergibt sich aus den Stellungnahmen der Befragten zu ihrer Religionswahl:

- 2001 und 2004 leiteten drei von vier der befragten bekennenden jungen Muslime ihre Zugehörigkeit zum Islam daraus ab, dass dieser die Religion ihres Volkes wäre; 2009 galt diese Erklärung noch für zwei von fünf.
- Das zweitwichtigste Argument für das eigene Bekenntnis zum Islam war die familiäre Tradition; sie war 2001 und 2009 für mehr als die Hälfte und 2004 für fast zwei Drittel der entsprechenden jungen Leute entscheidend.
- Dass der Islam ihren persönlichen Überzeugungen entspräche, erklärten 2001 und 2004 ein Fünftel und 2009 ein Viertel der bekennenden jungen Muslime.

Gleichzeitig lässt sich zum Ende der 2000er Jahre eine Gruppe von jungen Menschen beschreiben, für die die Frage der Religionszugehörigkeit vorrangig eine persönliche Glaubensfrage und keine ethnische ist. Bei der offenen Testfrage »Wer bin ich?« mit fünf möglichen Antworten bezeichneten sich 2001 und 2004 je 15 Personen (1%) als Muslime, gegenüber 42 (4%) bzw. 64 (7%) Personen, die sich Tataren nannten. 2009 antworteten 30 Personen (3%) in der Testbefragung, sie seien Muslime bzw. glaubten an Allah, während 23 Personen (2%) sich als Tataren bezeichneten.

Im Folgenden wird das Verhältnis von bekennenden Muslimen und ihren Familien zu religiösen Riten sowie zu den von ihnen selber genannten weiteren Praktiken und Werten untersucht (Tab. 2-2).

Tabelle 2-2: Muslimische Riten[1] in den Familien der jungen bekennenden Muslime und bei ihnen selber (2004, 2009)[2]

	2004		2009	
Welche muslimischen Riten werden befolgt?	**in Ihrer Familie**	**von Ihnen selber**	**in Ihrer Familie**	**von Ihnen selber**
nikach (Hochzeitsritus)	75 %	40 %	78 %	39 %
shinasa uku (Beerdigungsritus)	63 %	25 %	58 %	19 %
issem kuschu (einen Namen geben)	72 %	39 %	71 %	36 %
sunnat (Beschneidung)	50 %	20 %	48 %	23 %
urasa (Fasten im Ramadan und Ramadanfest)	75 %	30 %	53 %	14 %
namas (tägliches 5-maliges Gebet)	42 %	11 %	33 %	5 %
Freitagsgebet	24 %	5 %	18 %	5 %
tacharat (Waschritus)	36 %	16 %	30 %	13 %
haddsch (Pilgerfahrt nach Mekka)	5 %	2 %	6 %	2 %
zakat (Steuer)	13 %	4 %	17 %	8 %
saadaka (Almosen)	61 %	43 %	49 %	33 %
Moscheebesuch	46 %	26 %	40 %	27 %
Andere	0,8 %	0,3 %	2 %	0,9 %
keine Antwort	7 %	30 %	10 %	35 %

In den Familien der befragten Tataren werden vor allem die sogenannten »sozialen« Riten (Hochzeit, Namensgebung, Beerdigung, Beschneidung) gepflegt. 2004 wurde dazu von drei Viertel der Befragten

1 Die hier verwendeten Begriffe sind die in Tatarstan geläufigen; sie sind teils allgemein arabische, teils turksprachliche bzw. speziell tatarische Begriffe.

2 Auf Angaben aus der Umfrage von 2001 wurde verzichtet, weil die Fragen damals in offener Form gestellt wurden. Es ist bekannt, dass in einem solchen Fall oft viele Befragte die Frage nicht beantworten. 2001 lag dieser Anteil bei 62 % aller Befragten und bei 56 % der bekennenden jungen Muslime.

außerdem das *urasa* genannte Fasten im Ramadan mit dem nachfolgenden Fest des Fastenbrechens angegeben. 2009 jedoch befolgte nur noch etwas mehr als die Hälfte der Familien *urasa*, wobei damit in der Regel nur das Fest und nicht das Fasten gemeint war. In jeder zweiten Familie bekennender junger Muslime wird die Beschneidung (*sunnat*) praktiziert; im selben Umfang werden seit der ökonomischen Krise Almosen gegeben (*saadaka*), während dies vorher noch für drei von fünf Befragten galt. Leicht angestiegen (von 13 % auf 17 %) ist die Zahl der Familien, die die muslimische Steuer (*zakat*) abgeben; unter den jungen Leuten selbst sind es persönlich 8 %. Das vom Islam vorgegebene tägliche fünfmalige Beten (*namas*) wurde 2004 von zwei Fünftel der Familien und 2009 von jeder dritten Familie eingehalten (Abbildung 2-1). Am seltensten von allen Riten wurde die *Haddsch*, die Pilgerfahrt nach Mekka, genannt; nur 5 % der bekennenden jungen Muslime hatten Verwandte, die in Mekka gewesen waren.

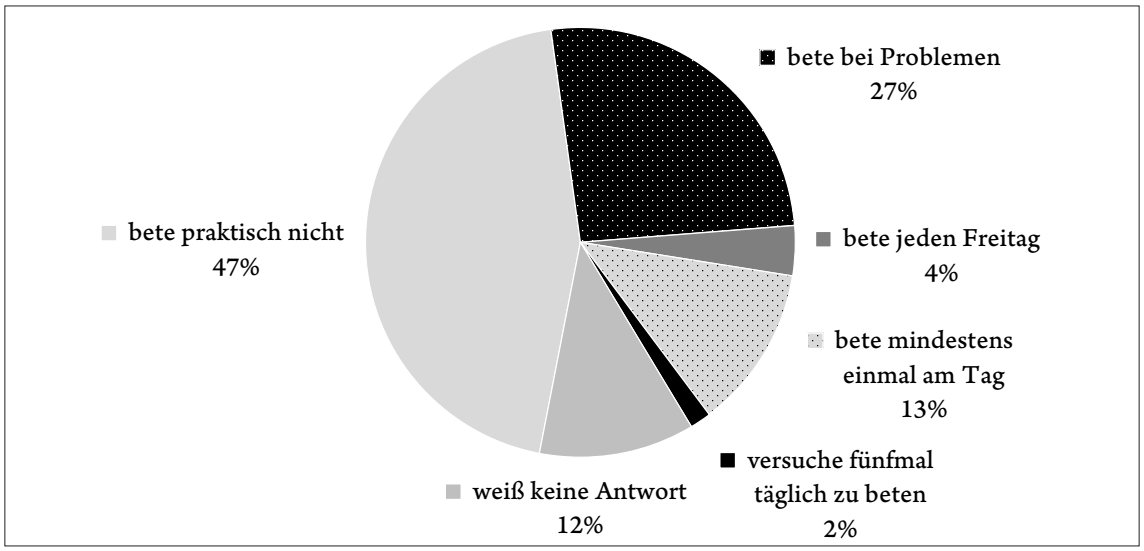
Zur persönlichen religiösen Praxis der jungen bekennenden Muslime lässt sich Folgendes feststellen:

- Ein Drittel der Befragten nannte keinen einzigen Ritus.
- Ein weiteres Drittel nannte die sozial bedeutsamen Riten, in erster Linie Heirat und Namensgebung; Beerdigungsrituale wurden vermutlich aus Gründen des Alters oder Geschlechts seltener, d. h. nur von einem Fünftel der Gruppe genannt.
- Ein Fünftel bis zu einem Drittel gibt Almosen und besucht die Moschee.
- Nur 5 % befolgen die täglichen rituellen Verrichtungen.

Dasselbe Bild ergibt sich bei der Auswertung von Fragen, die erst 2009 gestellt wurden und verschiedene Aspekte des religiösen Lebens präzisieren. So wird die behauptete Pflege der »sozialen« Komponente des religiösen Lebens bei dem Großteil der Familien indirekt von den Antworten auf die Frage »Wurden Sie in religiösem Geist erzogen?« kommentiert, die nur jeder dritte (35 %) bekennende junge Muslim bejahte. Gleichzeitig gaben fast alle Befragten dieser Gruppe an, dass es in ihrem engsten Umfeld gläubige Menschen gibt; nur 7 % verneinten dies oder gaben keine Antwort. An erster Stelle figurierten bei zwei von drei jungen Leuten der Großvater oder die Großmutter. Die Mutter wird von der Hälfte und damit doppelt so oft wie der Vater als gläubig charakterisiert. Gläubige gleichaltrige enge Verwandte (Brüder und Schwestern, Vettern und Kusinen) nennt nur jeder Fünfte. Jeder Dritte hat gläubige entferntere Verwandte, jeder Vierte hat gläubige Freunde.

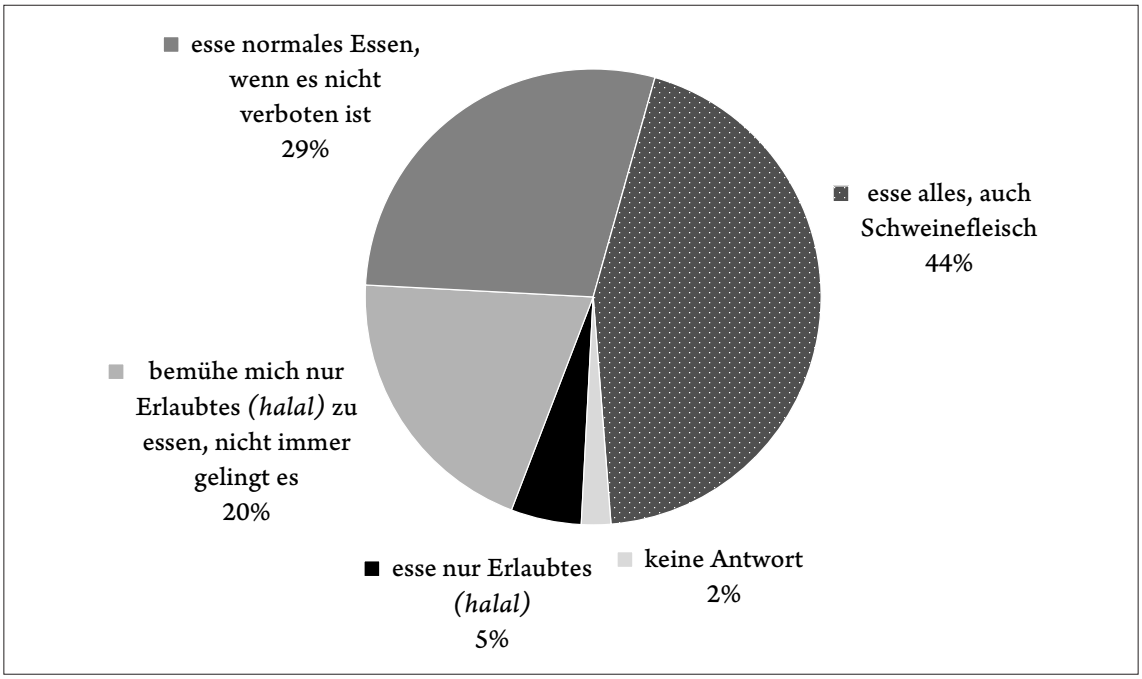
Die Antworten der Befragten zu ihren persönlichen religiösen Praktiken bestätigen die Schlussfolgerung, dass der Anteil »praktizierender« Muslime unter den sich zum Islam bekennenden jungen Leuten relativ klein ist. Die Hälfte der Gruppe gab zu, dass sie praktisch nicht betet. Weniger als ein Fünftel (19 %) betet mindestens einmal pro Woche, während eine sehr kleine Gruppe von nur 2 % sich um tägliches fünfmaliges Beten bemüht.

Abbildung 2-1: Gebetspraxis junger bekennender Muslime (2009)



Das Fasten im Monat Ramadan, *urasa*, versuchen 5 % dieser Gruppe junger Leute einzuhalten, doch fast 20 % gelingt es nicht, jedes Jahr zu fasten. Der überwiegende Teil der jungen bekennenden Muslime (77 %) fastet nicht. Eine vergleichbare Situation zeigt sich bei den religiösen Verboten zu Ernährung (Abbildung 2-2). Nur 5 % der Jugendlichen ernähren sich entsprechend dem Gebot mit zugelassenen Lebensmittelarten (*halal*), etwa 20 % bemühen sich immerhin darum.

Abbildung 2-2: Bereitschaft junger bekennender Muslime, Ernährungsregeln zu akzeptieren (2009)



Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Riten, die die Befragten nach eigenen Angaben befolgen, weniger für »persönliche Orientierung« als für einen »sozialen« Kontext stehen. Sie markieren entweder Statuspassagen (Heirat, Namensgebung) oder sind von besonderer Bedeutung für die Familien- bzw., weiter gefasst, die ethnische Gruppe (Beerdigung, Beschneidung).

Unter den Praktiken mit dem Aspekt der persönlichen Orientierung rangiert an erster Stelle das Almosengeben (*saadaka*); dies trifft auf ein Drittel der bekennenden jungen Muslime zu. Ein Viertel der Befragten besucht die Moschee. Ebenso viele bemühen sich um die Beachtung der Verbote bezüglich des Essens. Weniger als ein Fünftel fastet mehr oder weniger regelmäßig; 15 % bemühen sich um tägliches Beten. Nur ein unbedeutender Anteil der Befragten nimmt über den Moscheebesuch hinaus aktiv am Leben seiner Moscheegemeinde teil. Nur 3 % der jungen bekennenden Muslime suchen regelmäßig den Rat von Geistlichen, ein Drittel tut dies eher selten und zwei Drittel haben sich noch nie an Geistliche gewendet. 7 % haben einen geistlichen Lehrer, ein weiteres Viertel hat keinen, könnte ihn aber gut brauchen. Die Übrigen, ebenfalls zwei Drittel der Befragten, empfinden kein Bedürfnis in dieser Richtung.

2009 antwortete fast jeder fünfte junge bekennende Muslim, dass er muslimische Organisationen unterstützt. Das sind mehr als noch 2001 und 2004 (10 % – 12 %). In den meisten Fällen handelt es sich um finanzielle Unterstützung. Nimmt man diejenigen hinzu, die den Armen Almosen geben, kommt man auf etwa zwei Fünftel. 8 % gaben an, tätige Unterstützung zu leisten, 1 % spendete Lebensmittel. Selbst Empfänger von Hilfe seitens muslimischer Organisationen, öfter oder seltener, waren 9 % der Befragten (oft: 2 %; selten: 7 %). In ihren Antworten auf eine offene Frage hoben die Befragten öfter (in 3 % der Fälle) geistliche Unterstützung hervor, d. h. Beratung, geistliche Anleitung, Gebete, psychologische und moralische Unterstützung. Fünf Personen (1%) erhielten Geld oder Lebensmittel, zwei Personen gaben an, dass die Gemeinde sie bei der Arbeitssuche unterstützt hatte, ein Befragter

erhielt organisatorische Hilfe bei einer Beerdigung und ein weiterer betrachtete den Austausch im Rahmen des Gemeindelebens als Geschenk.

Den Konzepten des Glaubens der jungen Muslime haben wir uns über die Fragen nach den zentralen Glaubensinhalten genähert (Tab. 2-3). Vier Fünftel der Befragten (dieser Gruppe wie auch der gesamten Jugend-Stichprobe) bekannten sich zu Gott; die übrigen bekennenden Muslime machten keine Angaben zu ihrem Gottesglauben. Insgesamt war der Anteil derjenigen, die die zentralen Glaubensaussagen des Islam für sich akzeptierten, 2009 gesunken. Während 2001 und 2004 noch zwei Drittel der bekennenden Muslime an die Strafe für Sünden glaubten, waren es 2009 nur noch 44%. An Hölle und Paradies glaubten vorher fast drei Fünftel, 2009 nur noch ein Drittel, und die Zahl derer, die die Unsterblichkeit der Seele akzeptieren, hat sich halbiert. Lediglich die Überzeugung vom Jüngsten Gericht teilt nach 2001 mit einem Drittel 2009 immer noch ein Viertel der jungen Leute.

Zugleich verloren für die Jugend als ganze wie auch für die Gruppe der bekennenden Muslime andere Überzeugungen und (aus Sicht des Islam »unechte«) Glaubenspositionen an Bedeutung; zu ihnen gehören Astrologie und Horoskope, Wahrsagen und Vorzeichen. Der Glaube an Seelenwanderung sank zwischen dem Anfang und dem Ende der 2000er Jahre von einem Drittel aller Befragten auf 14 %.

Tabelle 2-3: Glaubensinhalte und -positionen der jungen Leute (2001, 2004 und 2009)

	2001		**2004**		**2009**	
Glauben Sie an…	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (38 % aller Befragten, davon 96 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (41 % aller Befragten, davon 93 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
Gott*	-	-	-	-	79 %	83 %
Strafe für Sünden	61 %	65 %	58 %	64 %	39 %	44 %
die Existenz von Hölle und Paradies**	50 %	59 %	51 %	58 %	31 % / 33 %	34 % / 37 %
die Unsterblichkeit der Seele	45 %	46 %	38 %	39 %	21 %	20 %
Vorzeichen	39 %	36 %	39 %	37 %	23 %	21 %
Astrologie, Horoskope	36 %	35 %	33 %	36 %	20 %	19 %
Seelenwanderung	32 %	34 %	28 %	27 %	15 %	14 %
das Jüngste Gericht	29 %	35 %	23 %	31 %	21 %	27 %
Magie, Wahrsagen	25 %	20 %	27 %	24 %	17 %	16 %
Engel*	-	-	-	-	24 %	22 %
Ich glaube an nichts von all dem***	-	-	9 %	7 %	8 %	9 %
keine Antwort	0,4 %	0,8 %	0,6 %	0 %	2 %	0,8 %

* Die Antworten »Gott« und »Engel« waren nur 2009 möglich.
** Nach Hölle und Paradies wurde 2009 getrennt gefragt.
*** Diese mögliche Antwort gab es nur 2004 und 2009.

Die Frage nach der Art von religiöser Literatur (Tab. 2-4 und 2-5), die die bekennenden jungen Muslime zuhause vorfanden und die sie gelesen haben, enthüllte ein nicht sonderlich großes Interesse der Befragten für die traditionellen Schriften ihrer Religion. 2001 und 2004 erklärten ein Drittel, sie hätten überhaupt keine religiöse Literatur gelesen; 2009 waren es bereits zwei Fünftel. Obwohl der Koran in drei von fünf der häuslichen Bibliotheken vorhanden war, las nur wenig mehr als ein Drittel der Befragten in ihm und 2009 nur noch 29 %. An zweiter Stelle wurden religiöse Kalender genannt, die zwar nicht ganz so verbreitet waren wie der Koran, doch ebenso häufig gelesen wurden. Dennoch galt dies 2009 nur für ein Fünftel der Befragten. Etwa ebenso viele hatten schon einmal

religiöse Zeitschriften gelesen. Gebetsbücher und Literatur zu speziellen Fragen sind zwar in den Familien vorhanden, allerdings zunehmend weniger; sie wurden schon früher seltener und werden inzwischen noch seltener gelesen.

Tabelle 2-4: Religiöse Literatur und Leseerfahrung junger bekennender Muslime (2001, 2004 und 2009)

Gibt es bei Ihnen zuhause folgende Literatur…? // Was davon haben Sie schon gelesen?	**2001**		**2004**		**2009***
	vorhanden	**Lese-erfahrung**	**vorhanden**	**Lese-erfahrung**	**Lese-erfahrung**
Koran	57 %	37 %	59 %	35 %	29 %
Bibel	10 %	13 %	5 %	13 %	9 %
Gebetsbücher	42 %	26 %	35 %	24 %	15 %
religiöser Kalender	43 %	36 %	42 %	32 %	21 %
religiöse Literatur zu bestimmten Themen	24 %	18 %	17 %	15 %	11 %
Zeitungen und Zeitschriften zu religiösen Fragen**	-	-	-	-	19 %
Webseiten mit religiösen Inhalten	-	-	-	-	7 %
nichts	15 %	30 %	15 %	30 %	41 %
keine Antwort	0,5 %	0 %	0 %	1 %	1 %

* 2009 wurde nur nach der Leseerfahrung gefragt.
** Diese und die folgende Frage wurden nur 2009 gestellt.

Die Erhebung zur Lektüre religiöser Literatur bestätigt die Tatsache, dass die Mehrheit der jungen bekennenden Muslime sich nicht für religiöse Themen interessiert. Nur Einzelne besuchen regelmäßig Internet-Seiten mit religiösen Inhalten und insgesamt greift nur jeder fünfte Befragte überhaupt irgendwann einmal zu einem einschlägigen Buch.

Tabelle 2-5: Religiöse Lektüre (2009)

		alle Befragten	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
Wie oft lesen Sie religiöse Literatur?	**nie**	56 %	59 %
	früher mal	20 %	17 %
	Manchmal	16 %	17 %
	regelmäßig	1 %	2 %
	keine Antwort	7 %	6 %
Wie oft lesen Sie Zeitungen und Zeitschriften zu religiösen Fragen?	**nie**	66 %	65 %
	früher mal	10 %	11 %
	Manchmal	12 %	15 %
	regelmäßig	1 %	2 %
	keine Antwort	10 %	7 %
Wie oft lesen Sie Webseiten mit religiösen Inhalten?	**nie**	74 %	77 %
	früher mal	5 %	5 %
	manchmal	8 %	7 %
	regelmäßig	1 %	2 %
	keine Antwort	11 %	10 %

Zur Frage religiöser Unterweisung (Tab. 2-6) haben die jungen bekennenden Muslime eine positivere Haltung als die befragten jungen Leute im Ganzen.

Tabelle 2-6: Einstellungen zu religiöser Bildung und Ausbildung (2001, 2004 und 2009)

	2001		2004		2009	
	alle Befragten	**bekennende Muslime (38 % aller Befragten, davon 96 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (41 % aller Befragten, davon 93 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
Was halten Sie von Jugendlichen, die religiöse Kurse besuchen?						
finde ich gut und hätte auch für mich selber nichts dagegen	19 %	32 %	16 %	26 %	22 %	30 %
finde ich gut, brauche das selber aber nicht	4 %	39 %	44 %	49 %	28 %	28 %
Das ist mir egal	25 %	19 %	26 %	16 %	39 %	33 %
Ich halte das für Zeitverschwendung	2 %	0,8 %	3 %	0,8 %	3 %	2 %
Diese jungen Leute gehen mir auf die Nerven	1 %	0,8 %	1 %	0,3 %	1 %	0,8 %
weiß keine Antwort	9 %	8 %	9 %	8 %	6 %	6 %
anderes	1 %	0,3 %	0,9 %	0,5 %	0,2 %	0,2 %
keine Antwort	0,1 %	0 %	0,2 %	0 %	0,7 %	0,2 %
Wenn Sie religiöse Unterweisung nicht ablehnen, welche Form finden Sie am besten?						
Sonntagsschule	15 %	18,6	13,0	14 %	5 %	4 %
an einer muslimischen Fachschule oder einem geistlichen Seminar	11 %	22,7	10 %	18 %	3 %	6 %
geistliche Hochschulbildung	5 %	7 %	5 %	6 %	2 %	2 %
Religionsunterricht in der Schule bzw. an der Hochschule*	-	-	-	-	7 %	9 %
öffentliche Vorträge, psychologische Trainingsgruppen, Seminare	-	-	-	-	5 %	7 %
autodidaktisch	-	-	-	-	29 %	30 %
will keine religiöse Unterweisung	61 %	45 %	67 %	56 %	45 %	38 %
keine Antwort	7 %	8 %	6 %	5 %	5 %	4 %

* Diese und die folgenden Antworten waren nur 2009 möglich.

Fast ein Drittel der jungen Muslime fand es positiv, wenn Gleichaltrige sich um eine bessere Kenntnis ihrer Religion bemühten, und hätte für sich selber auch nichts dagegen. Die Gruppe derer, die dies für sich ausschließen, ist von mehr als der Hälfte der Befragten in vorangegangenen Umfragen auf 38 % in der Umfrage von 2009 gesunken. Diese Zahlen erklären sich unserer Meinung nach durch die größere

Palette von Unterweisungsformen, die 2009 als mögliche Antworten angeboten wurden. Hierzu gehörten neben den institutionalisierten Formen in den Gemeinden individuelle Bildungsmöglichkeiten, Angebote in weltlichen Einrichtungen (Schulen, Universitäten) sowie öffentliche Vorträge und Seminare. Ein Drittel der jungen Leute fand den individuellen Weg für sich passend, ein Zehntel bevorzugte die weltlichen Angebote und 6 % interessierten sich für öffentliche Veranstaltungen. Angesichts dieser Auswahlmöglichkeiten verlieren die von den Gemeinden organisierten Unterweisungsformen, vor allem die Sonntagsschulen bei den Moscheen sowie die muslimischen Fach- und Hochschulen, an Attraktivität. Während diese 2004 zumindest hypothetisch noch für zwei Fünftel der bekennenden jungen Muslime interessant waren, galt dies 2009 nur noch für jeden zehnten.

Bei weitem nicht jeder bekennende junge Muslim strebt eine islamische Lebensweise an; dies lässt sich anhand mehrerer Kriterien feststellen. Beispielsweise zeugt die Skala der »sozialen Distanz« dieser jungen Leute zu ihren Glaubensgenossen (Tab. 2-7) von einer geringen Verankerung in den Glaubensgrundsätzen ihrer Religion. Bekanntermaßen ist es Frauen im Islam verboten, einen Andersgläubigen zu heiraten. Für Männer gibt es kein entsprechendes direktes Verbot; sie können auch gläubige Christinnen oder Jüdinnen heiraten. Allerdings sollen sie sich aktiv dafür einsetzen, dass diese nach der Eheschließung zum Islam übertreten. Unabhängig davon werden Eheschließungen innerhalb des eigenen Glaubens vorgezogen. Unsere Umfragen zeigen jedoch, dass nicht alle bekennenden jungen Muslime diese Vorschriften akzeptieren. Zwar hält ein größerer Teil eine Heirat mit einem muslimischen Partner für sich für akzeptabel, dennoch betrifft dies nicht die Mehrheit in dieser Gruppe.

Tabelle 2-7: Soziale Distanz der Befragten zu anderen Muslimen (2001, 2004, und 2009)[3]

	2001		2004		2009	
Welcherart Beziehung zu anderen Muslimen akzeptieren Sie?	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (38 % aller Befragten, davon 96 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (41 % aller Befragten, davon 93 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
1. Ehe	59 %	77 %	49 %	70 %	54 %	69 %
2. persönliche Freundschaft	22 %	11 %	26 %	14 %	24 %	15 %
3. Nachbarn	6 %	2 %	9 %	3 %	7 %	6 %
4. Arbeitskollegen	2 %	1 %	3 %	0,8 %	1 %	0,4 %
5. am selben Wohnort	7 %	5 %	6 %	6 %	8 %	8 %
6. als Mitbürger in demselben Staat	3 %	9 %	3 %	4 %	3 %	3 %
7. als Bürger eines anderen Staates	2 %	0,8 %	2 %	0,5 %	2 %	0,2 %
0. keine Antwort	0,9 %	1 %	2 %	1 %	0,7 %	0 %
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %
Mittelwert*	1,92	1,54	2,06	1,72	2,01	1,71

* Arithmetisches Mittel zwischen 1 = Ehe und 7 = als Bürger in einem anderen Staat; ohne Berücksichtigung des Punktes »keine Antwort«

Während 2001 noch mehr als drei Viertel der befragten jungen Muslime eine muslimische Heirat für akzeptabel hielten, waren es 2009 nur noch zwei Drittel. Bemerkenswerterweise möchte sogar jeder oder jede Zehnte persönlich eher nichts mit anderen Muslimen zu tun haben, weder in der Ehe, noch im Freundeskreis, noch als Nachbarn oder auf der Arbeit.

3 Nach der Skala von E.S. Bogardus wird jeweils die geringste Distanz/engste gewünschte Beziehung abgefragt.

Nur jeder Dritte befürwortet in seiner Altersgruppe Kleidung entsprechend den muslimischen Regeln (Tab. 2-8); hierbei liegt der Anteil bei den befragten Mädchen und Frauen mit 37 % etwas höher als bei den jungen Männern mit 28 %. Zwei Dritteln der Gruppe sind die Regeln gleichgültig. Ein Anteil von 5 % lehnt diese Art der Kleidung sogar ab.

Tabelle 2-8: Einstellung zu muslimischen Kleidungsregeln (2001, 2004 und 2009)[4]

In den letzten Jahren kleiden sich junge Leute (Frauen und Männer) zunehmend nach muslimischen Regeln. Wie stehen Sie dazu?	**2001**		**2004**		**2009**	
	alle Befragten	**bekennende Muslime (38 % aller Befragten, davon 96 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (41 % aller Befragten, davon 93 % Tataren)**	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48 % aller Befragten, davon 91 % Tataren)**
gefällt mir	16 %	30 %	13 %	26 %	20 %	32 %
ist mir egal	73 %	60 %	74 %	65 %	71 %	62 %
gefällt mir nicht	10 %	8 %	10 %	7 %	8 %	6 %
keine Antwort	1 %	2 %	3 %	2 %	1 %	0,6 %

Interessant ist die Haltung der jungen Leute zur Glaubenserziehung bei den eigenen Kindern, schon vorhandenen wie auch künftigen (Tab. 2-9). Fast die Hälfte von ihnen will die eigenen Kinder religiös und im eigenen Glauben erziehen. Ein Drittel jedoch verfolgt eher eine *laissez-faire*-Linie: Die Kinder sollen selber entscheiden, woran sie glauben wollen.

Tabelle 2-9: Einstellung zur religiösen Erziehung der Kinder (2009)

Haben Sie vor, Ihre Kinder (auch künftige) zum Glauben zu erziehen?	**alle Befragten**	**bekennende Muslime (48% aller Befragten, davon 91% Tataren)**
Ja, und unbedingt zu meinem Glauben	38 %	48 %
Ja; doch vielleicht nehmen sie später den Glauben ihres Ehemannes/ihrer Ehefrau an, der nicht meiner ist	11 %	10 %
Nein; wenn die Kinder groß sind, sollen sie selber entscheiden	38 %	30 %
anderes	0,6 %	0 %
weiß keine Antwort	11 %	11 %
keine Antwort	1 %	1 %

Die bis hierher vorgestellten Daten zur Frage, welches Verhältnis junge bekennende Muslime zu den religiösen Riten und Traditionen und wieweit sie sich die Glaubensgrundlagen des Islam angeeignet (verinnerlicht) haben, lassen den Schluss zu, dass die jungen Leute sich mehrheitlich mit der Religion identifizieren, und zwar überwiegend entsprechend der ethnischen und/oder familiären Tradition. Diese Identifikation bleibt jedoch bei der Mehrheit auf der Ebene einer nominellen Religiosität und führt nur selten zu einem von der Religion geprägten persönlichen Leben. Unseren Untersuchungen zufolge gibt es weder eine breite Beteiligung der jungen Leute am religiösen Leben noch ein großes Interesse für die Weiterentwicklung der eigenen Kenntnisse, noch kann bei der Mehrheit von einer Verinnerlichung der Glaubensgrundlagen die Rede sein. Einem bestimmten Teil der bekennenden

4 Muslimische Kleidung heißt in Tatarstan für Frauen eine Kleidung, die der Körper nicht modelliert und unbedingt die Arme bedeckt, dazu ein Kopftuch. Bei den Männern soll die Kleidung vom Nabel bis zum Knie leger sein und nichts vom Körper zeigen.

jungen Muslime ist eine muslimische Lebensweise geradezu fremd. Dies geht bei einigen so weit, dass sie sogar eine Heirat innerhalb des eigenen Glaubens ablehnen. Die Gruppe »praktizierender«, also »die Regeln befolgender« junger Muslime geht in der Masse ihrer »nominellen« Glaubensgenossen unter.

3. Junge Muslime – empirische Typologie

In diesem Teil geht es um verschiedene Typen muslimischer Identität anhand einer von uns durchgeführten empirischen Typisierung.[1] Die Erstellung einer Typologie oder Klassifizierung in Abhängigkeit von dem »Grad« der Religiosität ist ein schwieriges und interpretationsbedürftiges Unterfangen.

Die Schwierigkeit hängt mit dem Ansatz, d. h. mit der Definition von Niveaus/Graden von Religiosität zusammen, wobei dieser Begriff selbst ein qualitatives und nicht quantitatives Charakteristikum darstellt. Deshalb lässt sich nur bedingt von verschiedenen Niveaus der Religiosität sprechen. Je nachdem, auf welche Charakteristika wir unsere Typen gründen, erhalten wir unterschiedliche Ergebnisse. Wenn eine Typologie lediglich die religiöse Praxis, aber nicht die Glaubenskomponente berücksichtigt, dann wird das Verhältnis zu den religiösen Riten zum unterscheidenden Kriterium und die Akzeptanz dieser oder jener religiöser Normen ausgeblendet. Für den Islam ließe sich ein solches Vorgehen in gewisser Weise rechtfertigen, da in ihm die religiöse Praxis des Einzelnen als wichtigstes und unverzichtbares Element der Religiosität angesehen wird. Wenn wir zu den Indikatoren kognitive Elemente hinzunehmen, wird die Typologie kompliziert. Was ist etwa in dem Fall, wenn jemand sich als Muslim versteht, an Gott glaubt, den Koran liest, aber die religiösen Riten nicht befolgt? Wie steht es mit seiner Religiosität? Ist er mehr oder weniger religiös als jemand, der alle Riten und Bräuche gemäß seiner Familientradition befolgt, aber nie im Koran liest?

Damit wird die Wahl adäquater Indikatoren in höchstem Maß bedeutsam; das heißt, jede empirische Typologie, auch wenn sie sich auf quantitative Ergebnisse stützt, enthält ein vom Forschenden abhängiges subjektives Element.

Unsere Typologie gründet sich in erster Linie auf das Kriterium der Praxis. Wenn wir aber an unsere Befragten strenge dogmatische Kriterien anlegen, denen »im Idealfall« praktizierende Muslime entsprechen müssten – erstens Glauben an einen einzigen Gott, zweitens tägliches fünfmaliges Beten[2] – und wenn wir diese Kennzeichen als obligatorisch ansehen, dann ist der Anteil solcher »praktizierenden« Muslime unter den Jugendlichen gering. 2009 waren dies in unserer Befragung 53 (11 %) Jugendliche, 2004 sogar nur 39 (11 %). Angesichts dessen müssen wir festhalten: Derzeit gibt es nur wenige junge Muslime, die alle Anforderungen erfüllen. Das heißt jedoch nicht, dass alle Übrigen eine homogene Gruppe bilden. Gestützt auf die islambezogene Praxis der Einzelnen haben wir folgende Typen bekennender junger Muslime in Tatarstan konstruiert:

- »*nominelle*« *Muslime*: Sie identifizieren sich mit dem Islam, ohne jedoch irgendwelche muslimische Bräuche und Riten zu pflegen.
- *Personen, die lediglich die sozial bedeutsamen Bräuche und Riten pflegen* (als Tradition ihres Volkes oder ihrer Familie): Eheschließung, Begräbnis, Namensgebung, Beschneidung (im Folgenden kürzer auch »an sozialen Riten orientiert« genannt).
- *Muslime, die für den Glauben offen sind*: Sie pflegen nicht nur die traditionellen Bräuche, sondern gehen auch in die Moschee und/oder geben Almosen, beteiligen sich jedoch noch nicht an den im engeren Sinn religiösen Ritualen (im Folgenden auch »Moscheebesucher/ Almosengeber« genannt).
- *Personen mit einer religiösen Lebenspraxis*[3]: Zu ihrer Praxis gehören neben den traditionellen Riten und Moscheebesuchen die Einhaltung von Ritualen wie dem täglichen fünfmaligen Beten (*namas*) bzw. dem Freitagsgebet und dem Fasten (*urasa*) und/oder die Abgabe der Islamsteuer (*zakat*) (im Folgenden »praktizierende Muslime« genannt).

---

1 Unter empirischer Typisierung verstehen wir die Entwicklung einer Typologie allein aus den Umfragedaten heraus, nicht ausgehend von einer Theorie, die dann ihre Bestätigung in den Daten sucht.

2 Dies sind zwei der fünf sog. »Säulen des Islam«. Drei weitere – Fasten, Abgabe der Islamsteuer (*zakat*) und Pilgerfahrt nach Mekka – werden zwar ebenfalls dringend nahegelegt, können aber auch dispensiert werden, wenn eine Person etwa aus finanziellen oder gesundheitlichen Gründen sie nicht befolgen kann.

3 Die Gruppe umfasst alle Personen, die mindestens eins dieser Elemente angaben.

Tabelle 3-1: Junge Muslime – Typologie (2004, 2009)

	2004	2009
»nominelle« Muslime	29 %	29 %
an sozialen Riten orientiert	14 %	17 %
Moscheebesucher/Almosengeber	24 %	30 %
»praktizierende« Muslime	34 %	25 %

Die Tabelle zeigt, dass in den 2000er Jahren mehr als die Hälfte der jungen Leute in der einen oder anderen Form den Glauben praktizieren, wobei der Anteil der Personen mit einer umfassenderen religiösen Lebenspraxis von einem Drittel 2004 auf ein Viertel 2009 sinkt. Letzteres ist der abnehmenden Zahl derer, die fasten oder fünfmal täglich beten, geschuldet (vgl. Tab. 2-2 auf S. 10). Der Anteil der »nominellen« Muslime bleibt bei mehr als einem Viertel konstant. Sowohl 2004 als auch 2009 stellten die Personen, die lediglich die sozial bedeutsamen Riten pflegen, eine Minderheit dar.

Zugleich lassen sich deutliche Geschlechterdifferenzen feststellen (Tab. 3-2). Bei den jungen Leuten, die entweder nominelle Muslime sind oder höchstens die sozial signifikanten Riten pflegen, überwiegt der männliche Anteil. Er machte 2004 mehr als die Hälfte der männlichen Befragten aus, während er bei den Mädchen und jungen Frauen ein Drittel umfasste. Diese Differenz bleibt im Jahr 2009 erhalten, wenn auch etwas abgeschwächt.

Tabelle 3-2: Junge Muslime – Typologie nach dem Geschlecht (2004, 2009)

	2004		2009	
	männl.	weibl.	männl.	weibl.
»nominelle« Muslime	35 %	23 %	31 %	26 %
an sozialen Riten orientiert	19 %	11 %	16 %	18 %
Moscheebesucher/Almosengeber	17 %	28 %	28 %	32 %
»praktizierende« Muslime	29 %	37 %	25 %	25 %
Insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %

Die größte Polarisierung lässt sich 2004 im Segment der jüngsten Befragten, hier der 15- und 16jährigen SchülerInnen der letzten Klassen beobachten (Tab. 3-3). Hier finden sich nebeneinander der größte Anteil an »nominellen« und der an »praktizierenden« Muslimen. Das hat sich 2009 geändert ; das jüngste Segmente bis zum Alter von 20 Jahren verzeichnet einen gewachsenen Anteil an »nominellen« Muslimen, während religiöse Praxis eher den Älteren vorbehalten bleibt.

Tabelle 3-3: Junge Muslime – Typologie nach Altersgruppen (2004, 2009)

	2004					2009				
	15–16	17–19	20–22	23–25	26–29	15–16	17–19	20–22	23–25	26–29
»nominelle« Muslime	32 %	38 %	19 %	21 %	19 %	56 %	34 %	30 %	27 %	17 %
an sozialen Riten orientiert	11 %	11 %	21 %	17 %	22 %	16 %	19 %	19 %	13 %	17 %
Moscheebesucher/ Almosengeber	16 %	20 %	26 %	31 %	36 %	16 %	27 %	23 %	37 %	39 %
»praktizierende« Muslime	42 %	31 %	33 %	31 %	22 %	13 %	21 %	29 %	24 %	28 %
Insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Es fällt auf, dass die Gruppe derjenigen, die sich dem Glauben bereits geöffnet haben, sowohl 2004 als auch 2009 in Kasan höher ist als in anderen Städten (Tab. 3-4). Offenbar begünstigt die Hauptstadt, die zugleich das religiöse Zentrum der Republik ist, die Hinführung von jungen Leuten zum Glauben.

Tabelle 3-4: Junge Muslime – Typologie nach Umfrage-Orten (2004, 2009)

	2004			2009		
	Kasan	andere Städte	ländliche Gegenden	Kasan	andere Städte	ländliche Gegenden
»nominelle« Muslime	26 %	30 %	39 %	17 %	35 %	32 %
an sozialen Riten orientiert	8 %	20 %	15 %	8 %	24 %	15 %
Moscheebesucher/Almosengeber	26 %	22 %	19 %	39 %	24 %	29 %
»praktizierende« Muslime	40 %	29 %	27 %	37 %	17 %	24 %

Im Folgenden untersuchen wir die aus der islamischen Praxis gewonnenen Typen unter den Aspekten Wissen über die Glaubensgrundlagen, Werte, Verhaltenseinstellungen sowie ethnisches und staatsbürgerliches Selbstverständnis.

Je mehr sich ein junger Mensch dem Glauben öffnet, umso häufiger bekennt er sich zu den Grundlagen seines Glaubens (Tab. 3-5). Fast alle von uns als »praktizierende« Muslime eingruppierten Personen glauben an Gott, gegenüber zwei Dritteln bei den »nominellen« Muslimen. Ebenso nimmt die Akzeptanz der zentralen Glaubensaussagen des Islam (Bestrafung der Sünder, Existenz von Hölle und Paradies, Unsterblichkeit der Seele, das Jüngste Gericht) in dem Maße zu, wie sich ein Befragter dem Glauben öffnet.

Tabelle 3-5: Glaubensinhalte junger Muslime, nach Typen (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		an sozialen Riten orientiert		Moscheebesucher/ Almosengeber		»praktizierende« Muslime	
	2004	2009	2004	2009	2004	2009	2004	2009
Gott*	-	65 %	-	86 %	-	89 %	-	94 %
Bestrafung der Sünder	47 %	30 %	66 %	35 %	66 %	53 %	76 %	56 %
Hölle und Paradies**	51 %	23 %/23 %	45 %	28 %/31 %	60 %	36 %/39 %	68 %	48 %/53 %
Unsterblichkeit der Seele	28 %	12 %	42 %	11 %	38 %	22 %	47 %	31 %
Jüngstes Gericht	20 %	18 %	17 %	11 %	31 %	28 %	45 %	45 %
Vorzeichen	35 %	20 %	36 %	14 %	44 %	25 %	35 %	25 %
Astrologie, Horoskop	30 %	19 %	30 %	15 %	40 %	18 %	40 %	21 %
Seelenwanderung	19 %	8 %	32 %	5 %	28 %	19 %	32 %	20 %
Magie, Wahrsagen	19 %	13 %	21 %	9 %	26 %	19 %	27 %	18 %
Engel*	-	15 %	-	15 %	-	27 %	-	31 %
Ich glaube an nichts von dem Angeführten.	12 %	23 %	8 %	9 %	5 %	3 %	2 %	0,8 %
keine Antwort	0 %	1 %	0 %	1 %	0 %	0,7 %	0 %	0 %

* Die Antworten »Gott« und »Engel« waren nur 2009 möglich.

** 2009 wurde gesondert nach der »Existenz der Hölle« und der »Existenz des Paradieses« gefragt.

Zugleich war die Akzeptanz von oben erwähnten zentralen Glaubensaussagen des Islam 2004 höher als 2009. Das wird besonders in den Gruppen der »nominellen« und der an sozialen Riten orientierten Muslime deutlich: Der Anteil derjenigen, die an die Bestrafung der Sünder, die Existenz von Hölle und Paradies und die Unsterblichkeit der Seele glauben, hat sich durchweg halbiert. Diese Gruppen stehen also nicht nur einer Glaubenspraxis fern, auch wurde ihr Islamverständnis zunehmend »oberflächlicher«. Interessanterweise werden selbst »nichtkanonische« Glaubensformen wie die Vorstellung von einer Seelenwanderung oder der Glauben an Horoskope häufiger von den »praktizierenden" als von den »nominellen« jungen Muslimen genannt.

Tabelle 3-6: Lektüre religiöser Schriften, nach Typen junger Muslime (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		**an sozialen Riten orientiert**		**Moscheebesucher/ Almosengeber**		**»praktizierende« Muslime**	
	2004	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**
Koran	28 %	15 %	25 %	25 %	30 %	29 %	50 %	49 %
Bibel	14 %	7 %	4 %	4 %	16 %	11 %	15 %	11 %
Gebetbücher	14 %	4 %	17 %	5 %	21 %	21 %	36 %	28 %
Religiöser Kalender	23 %	9 %	30 %	11 %	24 %	27 %	46 %	33 %
Religiöse Literatur zu bestimmten Themen	7 %	6 %	2 %	9 %	18 %	11 %	25 %	18 %
Zeitungen und Zeitschriften zu religiösen Fragen*	-	10 %	-	10 %	-	28 %	-	26 %
Webseiten mit religiösen Inhalten	-	4 %	-	3 %	-	8 %	-	13 %
nichts	39 %	65 %	45 %	56 %	30 %	29 %	17 %	19 %
keine Antwort	2 %	1 %	0 %	1 %	2 %	0,7 %	0,8 %	2 %

* Diese und die folgende Antwort waren nur 2009 möglich.

Die Ergebnisse bezüglich der Lektüre der Heiligen Schriften und weiterer religiöser Literatur bestätigen die genannte Tendenz (Tab. 3-6). Erstens: Je offener ein Befragter für den Glauben ist, umso eher hat er auch schon mal religiöse Schriften gelesen. Jeder zweite von denen, die sich zumindest gelegentlich an religiösen Ritualen beteiligen, hat schon im Koran gelesen, jeder dritte liest religiöse Kalender, jeder vierte Gebetbücher und religiöse Periodika. Zweitens nahm die Bedeutung religiöser Schriften für die lediglich »nominellen« Muslime ab; während 2004 zwei von fünf Jugendlichen überhaupt nichts Derartiges gelesen hatten, waren es 2009 bereits zwei von drei.

Beträchtliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Typen gibt es in der Einstellung zu einem muslimischen Kleidungsstil bei Gleichaltrigen (Tab. 3-7). Mehr als Hälfte der »praktizierenden« Muslime stehen positiv dazu, wenn auf diese Weise öffentlich die Glaubenshaltung demonstriert wird. Der Mehrzahl der »nominellen« Muslime ist dies dagegen gleichgültig. Dabei sind die Unterschiede zwischen den Gruppen heute deutlicher als 2004.

Interessanterweise spielt dabei das Geschlecht nur in den »nominell« muslimischen und den an sozialen Riten orientierten Personengruppen eine Rolle; in diesen befürworteten doppelt so viele Mädchen wie Jungen einen muslimischen Kleidungsstil (»nominelle« Muslime: 20 % bzw. 11 %; traditionelle Muslime: 30% bzw. 15 %). In den Gruppen der Moscheebesucher und/oder Almosengeber und der »praktizierenden« Muslime spielt das Geschlecht in dieser Frage keine Rolle.

Tabelle 3-7: Haltung zu muslimischem Kleidungsstil, nach Typen junger Muslime (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		an sozialen Riten orientiert		Moschee-besucher/ Almosengeber		»praktizierende« Muslime	
	2004	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**
Das gefällt mir.	18 %	15 %	11 %	22 %	26 %	35 %	38 %	56 %
Das ist mir gleichgültig.	70 %	79 %	74 %	67 %	66 %	60 %	57 %	40 %
Das gefällt mir nicht.	7 %	7 %	15 %	10 %	7 %	4 %	5 %	3 %
keine Antwort	6 %	0 %	0 %	1 %	1 %	0,7 %	0,8 %	0,8 %

Die Daten von 2009 geben ebenfalls indirekt Auskunft darüber, welcher Anteil junger Muslime jeweils von den verschiedenen Typen am Gemeindeleben teilnimmt; Indikator dafür sind die Kontakte, in erster Linie zu Geistlichen (Tab. 3-8). Aus den Gruppen der »nominellen« und der an sozialen Riten orientierten Muslime hat sich kaum jemand jemals um Rat oder mit einer Frage an Geistliche gewandt. Andererseits haben bei den Moscheebesuchern/Almosengebern etwa zwei Fünftel Kontakt mit geistlichen Personen gehabt, bei den »praktizierenden« jungen Muslimen waren es etwas mehr als die Hälfte. Einen Mentor in geistlichen Fragen hatten oder wünschten sich in diesen beiden Gruppen doppelt so viele Personen wie unter den an sozialen Riten orientierten.

Tabelle 3-8: Kontakte zu Geistlichen, nach Typen junger Muslime (2009)

	»nominelle« Muslime	an sozialen Riten orientiert	Moscheebesucher/ Almosengeber	»praktizierende« Muslime
Wie oft wenden Sie sich an einen Geistlichen mit einer Frage oder um Rat?				
oft	-	-	1 %	11 %
selten	16 %	16 %	41 %	41 %
niemals	83 %	84 %	57 %	48 %
keine Antwort	0,7 %	0 %	1 %	0,8 %
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %
Haben Sie einen geistlichen Mentor?				
ja	4 %	4 %	8 %	11 %
Nein, aber ich hätte gern einen.	20 %	20 %	28 %	31 %
Nein, den brauche ich nicht.	75 %	75 %	62 %	52 %
keine Antwort	1 %	1 %	2 %	6 %
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %

Tabelle 3-9: Einstellung zur religiösen Erziehung der eigenen Kinder (auch zukünftiger), nach Typen junger Muslime (2009)

	»nominelle« Muslime	an sozialen Riten orientiert	Moschee-besucher/ Almosengeber	»praktizierende« Muslime
ja, unbedingt zu meinem eigenen Glauben	29 %	42 %	54 %	67 %
Ja, doch vielleicht nehmen sie den Glauben ihres Ehemannes/ihrer Ehefrau an, der nicht meiner ist.	9 %	6 %	10 %	13 %
Nein; wenn die Kinder groß sind, sollen sie selber entscheiden.	41 %	41 %	28 %	14 %
weiß keine Antwort	20 %	10 %	8 %	5 %
keine Antwort	0,7 %	1 %	0,7 %	2 %

Tabelle 3-10: Verhaltenseinstellungen, nach Typen junger Muslime (2009)

	»nominelle« Muslime	an sozialen Riten orientiert	Moschee-besucher/ Almosengeber	»praktizierende« Muslime
Wie stehen Sie zum Konsum alkoholischer Getränke?				
halte ich für nicht zulässig	23 %	26 %	20 %	36 %
halte ich für mich und andere für manchmal möglich	57 %	58 %	62 %	48 %
halte ich für mich für nicht zulässig; andere können tun, was sie wollen	11 %	11 %	13 %	11 %
halte ich für normal	9 %	4 %	6 %	6 %
keine Antwort	-	1 %	-	-
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %
Wie stehen sie zu Drogenkonsum?				
halte ich für nicht zulässig	93 %	96 %	91 %	95 %
halte ich für mich und andere für manchmal möglich	5 %	1 %	2 %	0,8 %
halte ich für mich für nicht zulässig; andere können tun, was sie wollen	2 %	3 %	6 %	3 %
halte ich für normal	0 %	0 %	0,7 %	0,8 %
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %

	»nominelle« Muslime	an sozialen Riten orientiert	Moschee-besucher/ Almosengeber	»praktizierende« Muslime
Wie stehen Sie zu Untreue in der Ehe?				
halte ich für nicht zulässig	55,8 %	60,5 %	65,7 %	66,9 %
halte ich für mich und andere für manchmal möglich	21,7 %	17,3 %	13,3 %	10,2 %
halte ich für mich für nicht zulässig; andere können tun, was sie wollen	15,9 %	13,6 %	15,4 %	20,3 %
halte ich für normal	6,5 %	7,4 %	4,9 %	2,5 %
keine Antwort	0 %	1,2 %	,7 %	-
insgesamt	100	100	100	100
Wie stehen Sie zu Scheidungen?				
halte ich für nicht zulässig	22 %	30 %	23 %	33 %
halte ich nur in besonderen Fällen für zulässig	70 %	63 %	64 %	64 %
halte ich für normal	8 %	6 %	13 %	3 %
keine Antwort	0 %	1 %	0 %	-
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %
Wie stehen Sie zu Abtreibungen?				
halte ich für nicht zulässig	40 %	43 %	48 %	60 %
halte ich für mich und andere für manchmal möglich	35 %	26 %	27 %	20 %
halte ich für mich für nicht zulässig; andere können tun, was sie wollen	13 %	14 %	12 %	14 %
halte ich für normal	10 %	16 %	11 %	6 %
keine Antwort	2 %	1 %	2 %	-
insgesamt	100 %	100 %	100 %	100 %

Interessant sind die Unterschiede in den Verhaltenseinstellungen zwischen den verschiedenen Gruppen, auch wenn sie nur für die Umfragen von 2009 herausgearbeitet werden können (Tab. 3-10); 2004 fehlten Fragen zu abweichendem Verhalten und zu Familienproblemen.

Einigkeit herrscht zwischen den Gruppen in ihrer Haltung zum Drogenkonsum; fast alle Befragten lehnten diesen für sich ab. Das muslimische Alkoholverbot wird dagegen bei weitem nicht von allen, die sich Muslime nennen, akzeptiert. Der Anteil derjenigen, die Alkoholkonsum ablehnen, ist mit einem Drittel bei den »praktizierenden« jungen Muslimen höher als in den anderen drei Gruppen. Das heißt aber auch, dass mehr als die Hälfte dieser Gruppe das im Islam geforderte Alkoholverbot

nicht befolgt; sie hält Alkoholkonsum für entweder normal oder aber für hin und wieder möglich, für sich ebenso wie für andere.

Bei Problemen im Familienleben erweisen sich alle jungen Muslime als relativ konservativ. Die Mehrheit hält Untreue in der Ehe für nicht zulässig und lehnt Scheidungen ab, außer in ganz speziellen Umständen. Die »praktizierenden« Muslime sind hier noch konservativer. Das zeigt sich besonders an ihrer Haltung zu Abtreibungen; drei Fünftel halten sie für unzulässig, gegenüber zwei Fünfteln bei den »nominellen« Muslimen.

Tabelle 3-11: Einstellung zum Einsatz des Lebens im Namen einer Idee, nach Typen junger Muslime (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		**an sozialen Riten orientiert**		**Moschee-besucher/ Almosengeber**		**»praktizierende« Muslime**	
	2004	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**
In bestimmten Fällen könnte ich so handeln.	7 %	13 %	2 %	15 %	6 %	13 %	6 %	19 %
Für mich selbst lehne ich das ab, sehe aber solche Menschen positiv.	33 %	30 %	26 %	27 %	30 %	27 %	42 %	36 %
Das ist mir gleichgültig.	27 %	30 %	26 %	24 %	28 %	32 %	23 %	14 %
Das verurteile ich.	28 %	21 %	42 %	30 %	31 %	21 %	21 %	26 %
andere Antwort	5 %	3 %	4 %	3 %	6 %	6 %	6 %	4 %
keine Antwort	1 %	2 %	0 %	3 %	0 %	1 %	2 %	2 %

Sowohl 2004 als auch 2009 wurde nach der Bereitschaft, das Leben für eine Idee hinzugeben, gefragt, etwa für eine patriotische oder religiöse – als Indikator dafür, wie weit die jungen Leute ideologisch beeinflussbar sind (Tab. 3-11). 2004 war die Verteilung der Antworten bei allen Gruppen fast gleich, nur unter den »praktizierenden« Muslimen gab es etwas mehr Akzeptanz für Menschen, die das tun. In dieser Gruppe nahm die Akzeptanz 2009 noch zu und verband sich häufiger mit der Bereitschaft zum Selbstopfer. Insgesamt wuchs die Bereitschaft zum Selbstopfer nicht nur in allen Gruppen junger Muslime, sondern bei den befragten Jugendlichen insgesamt.

Aufschluss über gewisse Unterschiede in der Wertorientierung gibt die 2009 gestellte offene Frage »Stellen Sie sich vor, Sie hätten plötzlich eine große Geldsumme zur Verfügung. Wofür würden Sie sie ausgeben?« (Tab. 3-12). Zusammenfassend zeigt sich, dass die »praktizierenden« jungen Muslime häufiger Hilfe und Unterstützung für andere anführten, nämlich jeder Fünfte aus dieser Gruppe; in den anderen Gruppen taten dies zwischen 3 % und 6 %. Ebenso waren die »praktizierenden« Muslime häufiger bereit, ihre Freunde und ihre Familie zu unterstützen. Bemerkenswert ist, dass die Gruppe junger Muslime, die immerhin die Moschee besuchen und/oder Almosen geben, in höherem Maß als die anderen an finanziellem Zuwachs interessiert und weniger auf Unterstützung ihrer unmittelbaren Umgebung eingestellt waren.

Tabelle 3-12: Verwendung »außerplanmäßig aufgetauchter« Geldmittel, nach Typen junger Muslime (2009)

	»nominelle« Muslime	**an sozialen Riten orientiert**	**Moschee-besucher/ Almosengeber**	**»praktizierende« Muslime**
ökonomischer Zugewinn: eine Firma gründen, gewinnbringende Geldanlage	22 %	20 %	28 %	23 %
Kauf von Immobilie(n), Auto, andere große Anschaffungen	46 %	52 %	53 %	47 %
hedonistische Ziele: Freizeit, Unterhaltung, individuelle Weiterentwicklung	14 %	15 %	13 %	14 %
Spenden	5 %	3 %	6 %	19 %
Verwandte und Kinder unterstützen	25 %	22 %	18 %	28 %
für den Alltag: Kleidung, Verpflegung, Haushaltstechnik, Schulden zurückbezahlen, medizinische Versorgung	16 %	19 %	15 %	19 %
(Aus-)Bildung	5 %	5 %	8 %	6 %
Auswanderung	0,7 %	1 %	0 %	0,8 %
weiß keine Antwort	8 %	7 %	7 %	6 %

Tabelle 3-13: Ethnisches Selbstverständnis, nach Typen junger Muslime (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		**an sozialen Riten orientiert**		**Moschee-besucher/ Almosengeber**		**»praktizierende« Muslime**	
	2004	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**
Meine ethnische Zugehörigkeit hat für mich keine Bedeutung.	16 %	3 %	11 %	5 %	8 %	3 %	3 %	9 %
Meine ethnische Zugehörigkeit kommt mir nur in speziellen Situationen in den Sinn.	24 %	29 %	23 %	24 %	20 %	13 %	26 %	21 %
Meine ethnische Zugehörigkeit ist mir immer bewusst.	59 %	67 %	66 %	72 %	72 %	83 %	71 %	68 %
keine Antwort	1 %	1 %	0 %	0 %	0 %	1 %	0 %	3 %

Die letzte hier interessierende Fragestellung betrifft einen möglichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen konstruierten Gruppen junger Muslime und dem Grad der ethnischen Selbstidentifikation (Tab. 3-13). 2004 bestätigten die Daten die verbreitete Vorstellung, dass die religiöse Identität ein Teil der ethnischen Identität sei. Damals antworteten die »praktizierenden« Muslime

häufiger als die »nominellen«, dass sie sich ihrer ethnischen Zugehörigkeit sehr bewusst wären. Gleichzeitig war bei den »nominellen« Muslimen der Anteil derjenigen, für die die ethnische Zugehörigkeit keine Rolle spielte, fünfmal so hoch wie bei den »praktizierenden«. 2009 verschoben sich die Akzente in der Form, dass das ethnische Selbstbewusstsein am höchsten bei den jungen Moscheebesuchern und/oder Almosengebern war. Unter den »praktizierenden« Muslimen war sich immer noch eine Mehrheit ihrer ethnischen Zugehörigkeit bewusst, doch gleichzeitig gab es in dieser Gruppe mehr junge Leute, denen sie nicht wichtig war. Das heißt, zum Ende des Jahrzehnts gibt es eine Tendenz unter den »praktizierenden« Muslimen, dass die religiöse Identität den Platz der ethnischen einnimmt; diese Entwicklung fanden wir in den Tiefeninterviews bestätigt. Während sich 2004 auf die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit 7 Personen als Muslime bezeichneten, waren es 2009 schon 14. Wir glauben nicht, dass diese Tendenz auf breiter Front zunehmen wird, doch bei den »praktizierenden« Muslimen wird sie stärker werden.

In der Gesamtgruppe junger Muslime ließ sich zwischen 2004 und 2009 eine gewisse Polarisierung des staatsbürgerlichen Selbstverständnisses beobachten (Tab. 3-14). Während 2004 eine Mehrheit der Befragten (zwischen 55 % und 70 %) sich gleichermaßen als Bürger Tatarstans und Russlands verstand, fiel deren Anteil am Ende des Jahrzehnts zugunsten eines Entweder-Oder. Am präsentesten ist das tatarstanische Selbstverständnis bei den »nominellen« und bei den »praktizierenden« jungen Muslimen. Das Verhältnis zur Religion spielt offenbar für die Entwicklung einer nationalen Identität eine unwesentliche Rolle.

Tabelle 3-14: Staatsbürgerliches Selbstverständnis, nach Typen junger Muslime (2004, 2009)

	»nominelle« Muslime		**an sozialen Riten orientiert**		**Moschee-besucher/ Almosengeber**		**»praktizierende« Muslime**	
	2004	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**	**2004**	**2009**
Bürger von Tatarstan	30 %	40 %	23 %	33 %	31 %	32 %	27 %	39 %
Bürger von Russland	12 %	24 %	6 %	24 %	9 %	18 %	7 %	14 %
gleichermaßen Bürger von Tatarstan und Russland	55 %	34 %	70 %	43 %	58 %	50 %	62 %	40 %
andere Antwort	1 %	1 %	0 %	0 %	0 %	0 %	0,8 %	4 %
weiß keine Antwort	2 %	0,7 %	2 %	0 %	2 %	0 %	3 %	2 %

***

Zusammenfassend stellen wir fest, dass die entsprechend ihrer realen Praxis definierten Gruppen junger Muslime zum Teil auch in kognitiver Hinsicht bestätigt werden.[4] Das formale Verhältnis zur Religion von Typ 1 lässt sich nicht nur am Fehlen jeglicher Art religiöser Praxis festmachen, sondern auch daran, dass die jungen Leute sich Glaubensinhalte des Islam und die daraus folgenden Verhaltensprinzipien kaum zu eigen gemacht haben. Beispielsweise gaben 22 % der »nominellen« Muslime an, dass sie an keine einzige der grundlegenden Aussagen der abrahamitischen Religionen glauben. Jeweils am kleinsten im Vergleich mit den anderen Typen war in dieser Gruppe auch der Anteil derjenigen, die an Gott glauben (65 %), derjenigen, die schon mal im Koran gelesen hatten (15 %) und derjenigen, die ihre Kinder in ihrem Glauben erziehen wollten (29 %). Und wenn auch die jungen Leute durchweg eher konservativ zu Fragen von Untreue in der Ehe und Scheidungen standen, war doch bei den »nominellen« Muslimen die Toleranz in diesen Fragen höher als in den anderen drei Gruppen.

4 Die Autorin hat gemeinsam mit E.A. Shumilova ein Modell zur Charakterisierung von Religiosität mit 5 Komponenten entwickelt, die sich auf die Aspekte Identität, Emotionalität, Bewusstsein, Verhalten und Wissen beziehen.

Die zweite Gruppe junger Muslime, die sich durch ihr positives Verhältnis zu den sozial bedeutsamen Bräuchen definiert, ist nicht sehr zahlreich und deshalb statistisch weniger signifikant, weshalb ihr Ort in der Gesamtgruppe der bekennenden jungen Muslime nicht ganz einfach zu bestimmen ist. In fast allen Fragen steht sie irgendwo in der Mitte zwischen den »nominellen« Muslimen und denen, die ihren Glauben im Alltag praktizieren. In kognitiver Hinsicht, etwa bezüglich der Glaubensinhalte, mit Ausnahme des Glaubens an Gott, steht sie den »nominellen« Muslimen näher; in Fragen der Verhaltenseinstellungen neigt sie zu den mehr oder weniger praktizierenden Gläubigen.

Die dritte Gruppe junger Muslime, die für den Glauben offen sind, ist eine der widersprüchlichsten. Einerseits zeigt sie eine höhere Akzeptanz der grundlegenden Glaubensinhalte, allen voran der Glaube an Gott und an Strafe für Sünden. Größer ist hier auch die Zustimmung zu einem muslimischen Kleidungsstil, außerdem gehören die jungen Leute öfter einer Moscheegemeinde an. Während in den ersten beiden Gruppen die Zahl derjenigen, die einen Geistlichen schon mal um Rat gefragt haben, nur bei 16 % liegt, sind es in dieser Gruppe der Moscheebesucher und/oder Almosengeber bis zu 42 %. Mehr als die Hälfte von ihnen will ihre Kinder im eigenen Glauben erziehen. Andererseits gibt es weniger Akzeptanz für bestimmte Verhaltenseinstellungen; öfter als in den anderen Gruppen hielten diese jungen Leute Alkohol für zulässig. In Familienfragen dagegen ist die Gruppe im Prinzip eher konservativ.

Die »praktizierenden« Muslime akzeptieren in höherem Maß die zentralen Glaubensaussagen des Islam, lesen öfter den Koran und andere religiöse Literatur, haben öfter Kontakt zu Geistlichen und üben sich in Wohltätigkeit. Dennoch bedeutet dies nicht eine vollständige Identifikation mit einer muslimischen Lebensweise, denn mehr als die Hälfte in dieser Gruppe hält Alkoholkonsum für sich und andere für zulässig. Gleichzeitig ist diese Gruppe in Ehefragen konservativer als die anderen eingestellt und will ihre Kinder zu einem religiösen Selbstverständnis erziehen. Obwohl bei der überwältigenden Mehrheit der Befragten, unabhängig von den hier beschriebenen Typen, muslimische Identität einhergeht mit einem hohen Grad an Bewusstheit bezüglich der ethnischen Zugehörigkeit, verliert diese bei den »praktizierenden« Muslimen tendenziell an Aktualität zugunsten ihrer religiösen Identität.

4. Junge praktizierende Muslime – normatives Ideal und Lebensstil

Da nur eine sehr kleine und statistisch unbedeutende Gruppe junger Muslime angegeben hat, alle religiösen Riten zu erfüllen, ermöglichen Umfragen keine detaillierte Analyse dessen, wodurch ihr Verhältnis zur Religion sich auszeichnet. Hierfür ziehen wir deshalb die Ergebnisse von Tiefeninterviews und Fokusgruppen heran, wobei wir nicht den Anspruch haben, die Weltsicht junger Muslime umfassend darzustellen. Wir konzentrieren uns auf die typischen Themen, die in den Interviews und Gesprächsrunden am häufigsten zur Sprache kamen, und untersuchen sie in ihrer Bedeutung für Fragen von Identität, Emotionalität, Bewusstsein, Verhalten und Wissen.

4.1. Die Komponente der Identität

Für das Selbstverständnis eines jungen Muslim oder einer Muslimin gelten mehrere Koordinaten. Erstens: die traditionelle Unterteilung der gesamten Anhängerschaft des Islam (*umma*) nach verschiedenen Richtungen und Rechtsschulen (*madhhab*). Allen unseren Befragten ist sehr bewusst, dass sie Sunniten sind und zur hanafitischen Rechtsschule gehören. Diese eigene Zuordnung beruht überwiegend auf tatarischer Tradition und nur selten auf einer persönlichen Entscheidung. Zugleich finden sich in den Interviews praktisch keine negativen Abgrenzungen gegenüber anderen islamischen Richtungen, auch nicht den Schiiten; in seltenen Fällen werden einzelne Glaubensinhalte und rituelle Praktiken als nicht akzeptabel herausgestellt.

> Das Entscheidende bei den Schiiten ist wohl, dass sie Ali, den Enkel des Propheten Mohammed für göttlich erklären […] Mir scheint, das ist wirklich ausgesprochen falsch, deshalb rechne ich mich den Sunniten zu. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

> Die Schiiten haben einen Tag, an dem sie sich selbst kasteien: […] sie geißeln sich, bis das Blut fließt. Das widerspricht sehr den Grundlagen des Islam. […] Die Enkel des Propheten wurden getötet und zu Märtyrern gemacht. Deshalb geißeln sie [die Schiiten] sich an deren Todestag. […] Und im ORT *[Russ. 1. TV-Sender; Anm. d. Aut.]* heißt es dann: Heute feiern alle Muslime einen Feiertag. – Und sie zeigen, wie die Schiiten sich geißeln. Ich fand das ganz schrecklich. Und dann denken die Leute, die achtzig Prozent, die ihr Wissen aus dem Fernsehen beziehen, wie abartig wir doch sind, wenn wir einen solchen perversen Feiertag haben. *(Kasan, 2008, weibl., 25 J.)*

In alltäglichen Gesprächen über den Islam und die Muslime behandelten die Befragten die Unterschiede in der Lehre bewusst als nachgeordnet und betonten die Gemeinschaft aller Muslime: *Ich halte die vielen verschiedenen Richtungen für schlecht. Das sollte es meiner Meinung nach nicht geben. Deshalb sage ich nur allgemein, ich bin Muslim, das reicht.* (Kasan, 2008, männl., 23 Jahre)

In der Diskussion der verschiedenen Richtungen thematisierten viele Befragte die Wahhabiten, die in den Medien obligatorisch das Etikett potentieller Radikaler, Extremisten und Terroristen angehängt bekommen. Deshalb fühlen die jungen Muslime sich und ihren Glauben unter Legitimationszwang.

- Manche unterstreichen den Konstruktionscharakter dieses Etiketts, das jedem beliebigen Gläubigen angehängt werde: *Den Begriff Wahhabiten dürfte es gar nicht geben. Menschen sind nur gut oder schlecht.* (Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)
- Andere akzeptieren die Wahhabiten als Gläubige und grenzen sich zugleich von ihnen ab: *Wahhabismus ist eine Richtung im Islam… Diese Lehre ruft … nicht zu Schlechtem, Unmenschlichem auf. Sie ist eine der Richtungen, die zum Glauben an Allah aufrufen, und hat keine besonders schlechte Seite, die dem Leben, in dem wir leben, widersprechen würde. Alles, was sie enthält, ist gut für den Menschen.* (Kasan, 2000, weibl., 22 J.);
- Noch Andere zeigen, dass der Begriff Wahhabiten zum bequemen Etikett für alle oppositionellen und extremistischen Gruppen geworden ist, die mit »echten Muslimen« überhaupt nichts gemein haben:

> Meiner Meinung nach ist der Begriff Wahhabismus in Russland absichtlich eingeführt worden, obwohl es ihn so gar nicht gibt. […] Da hat unsere Regierung doch etwas gesucht und gefunden, worauf man […] alles Negative abwälzen kann, […] z. B. die Muslime, und dann werden sie Wahhabiten genannt[…] Unsere Regierung sucht immer nach Sündenböcken […] sie selbst übernimmt keine Verantwortung. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

Die zweite Koordinate in der Selbstbeschreibung der muslimischen Jugend ist die religiöse Praxis. Im Alltag wird von »die Regeln befolgenden« vs. »die Regeln nicht befolgenden« oder von »praktizierenden« vs. »nichtpraktizierenden« Muslimen gesprochen.

Bemerkenswerterweise erfolgt genau an dieser Stelle die ethnische Charakterisierung der »nichtpraktizierenden« Muslime. Zum einen antworteten so gut wie alle Informanten auf die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und ethnischer Zugehörigkeit korrekt im Sinn der Lehre, dass der Islam die Religion nicht nur eines Volkes sei und dass ein jeglicher Mensch unabhängig von seiner Volkszugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime, der *umma*, gehören könne. Zum anderen bezeichneten sie die »nichtpraktizierenden« Muslime in diesem Kontext immer als Tataren. In der Diskussion verwendeten die Befragten oft den Begriff »ethnische Muslime«, um konkret auf Tatarstan bezogen die »nichtpraktizierenden« von den »praktizierenden« Muslimen zu unterscheiden und sich von ersteren zu distanzieren.

> Warum nennen sie sich Muslime? Sie sagen: Unser Großvater und unsere Großmutter haben zum Schöpfer gebetet, also sind wir auch Muslime. – Sie wissen überhaupt nichts darüber und nennen sich ohne jedes Wissen Muslime. De facto erfüllen sie jedoch nicht die Gebote unseres Schöpfers und leben nicht nach seiner Schrift […] Welchen Tataren man auch fragt, jeder wird sich ohne Nachzudenken als Muslim bezeichnen, obwohl er gar nicht weiß, was das eigentlich bedeutet. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

Die Haltung »ethnischen Muslimen« gegenüber ist ambivalent. Zum einen signalisiert der Begriff eine gewisse Distanz; zum anderen wird diese Gruppe als Potential für die Ausbreitung des Islam in der Region angesehen wird. Deshalb akzeptierten unsere Gesprächspartner das Recht von Menschen, sich als Muslime zu verstehen – und sei es auch gemäß ihrer ethnischen Tradition – und sich symbolisch der Gemeinschaft der Muslime zuzuzählen. Dafür, dass sie die Gebote nicht befolgen, müssten sie dann schon selber einstehen. *Die Tataren […] wissen auch nicht viel. Und wenn, dann vielleicht zweihundert Sätze […] das heißt, es gibt eine gewisse Verbindung, so dass aus ethnischen öfter praktizierende Muslime werden.* (Kasan, 2008, männl., 23 J.) Oft wird in den Interviews auch bedauert, wenn Tataren sich für andere Religionen entscheiden.

> Gewöhnlich kommen zu uns junge Tataren und Tatarinnen, die sich offenbar dieser Religion *[den Krischna-Anhängern – Anm. d. Autorin]* zugewandt haben, bringen uns ihre Flugblätter und versuchen uns zu überreden. Wir sagen ihnen dann: Warum habt ihr euch […] von eurer Religion losgesagt? Zu welchem Zweck? – Also dass sie nicht richtig handeln. *(Kasan, 2008, weibl., 23 J.)*

Ein besonderes Thema stellen in diesem Zusammenhang die Russen dar. Am häufigsten wird das Wirken des ehemaligen Geistlichen der ROK Ali Wjatscheslaw Polosin und der Koranübersetzerin iman-Walerija Porochowa erwähnt. Unter unseren Gesprächspartnerinnen haben wir zwei russischstämmige Musliminnen (2001 und Fokusgruppe 2004). Ungeachtet großer Unterschiede in ihrem religiösen Werdegang[1] verbindet beide Biografien erstens die Erfahrung der Annahme einer orthodoxen Identität, zweitens die Absage an die Orthodoxie aus weltanschaulichen Gründen und drittens der Übertritt zum Islam um des muslimischen Ehemanns bzw. Verlobten willen. Immer wieder

1 Die erste junge Frau ist 18 Jahre alt und aus einem tatarischen Dorf im Ural. Bis zum 17. Lebensjahr verstand sie sich als orthodoxe Christin mit festen Beziehungen zu ihrer Gemeinde. Zum Islam kam sie durch ihren späteren Ehemann und nahm ihn als ihre Religion an. Die zweite russische Muslimin trafen wir in Kasan, wohin sie mit ihrem Mann unmittelbar nach ihrem Übertritt zum Islam aus einer anderen Stadt umgezogen war. Dieser war nicht konfliktfrei abgelaufen, zuerst hatte sie sich der religiösen Einflussnahme ihres Mannes entgegengestellt. Doch nachdem er beharrlich bat, akzeptierte sie den Islam aufrichtig als ihren persönlichen Glauben.

betonen tatarische praktizierende Muslime, dass ihnen russische Muslime offener und aufrichtiger im Glauben erscheinen:

> Die russischen Christen kommen […] und bitten unter Tränen den Schöpfer: O Allah, leite meine Seele, damit sie nicht in die Hölle komme. – Bei uns kommt so was nicht vor. Im Gegenteil, wir Tataren müssten von den russischen Muslimen die Aufrichtigkeit lernen. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

Die russischen Musliminnen waren freier von Ethnostereotypen als die tatarischen Geschlechtsgenossinnen. Letztere wollten überwiegend nicht nur den Islam, sondern auch die tatarischen Traditionen und die Sprache erhalten und hatten sich zum Ziel gesetzt, nicht nur einen Muslimen, sondern einen muslimischen Tataren zu heiraten. Hierzu eine Diskussion in der Fokusgruppe von 2004:

> *Russische Teilnehmerin (RU):* Am wichtigsten ist für mich, dass [meine Kinder] jemand heiraten, der Allah fürchtet. Also einen Muslim, keinen solchen ethnischen, sondern einen echten. Ich z. B. möchte, dass meine Töchter Araber heiraten.
> *Moderator (M):* Also nicht mal einen Tataren, sondern einen Araber? Warum?
> *RU:* […] Der Prophet Mohammed war ja Araber.
> […]
> *M:* Was denken Sie [anderen] jungen Frauen denn über das Heiraten? Wen hätten Sie *[zu einer Tatarin, TA1]* denn gern zum Mann?
> *TA1:* Ich persönlich möchte einen Tataren. Meiner Meinung nach sind mir die Mentalität, die Kultur und Traditionen vertrauter. Ich meine nicht, dass mein Volk besser ist als andere; darum geht es nicht. Mir ist es einfach vertrauter.
> *M:* Und wenn er nicht gläubig ist?
> *TA1:* Dann kommt er nicht in Frage. Ich meine einen Muslim, der alle Grundforderungen des Islam erfüllt und Tatar ist […] wegen der Mentalitätsunterschiede. Ehrlich gesagt, bei Arabern oder Tadschiken oder noch anderen, die scheinen es doch im Blut zu haben, dass sie Frauen ein wenig anders behandeln.
> *RU:* Die Menschen sind doch verschieden. […] Vieles hängt doch vom einzelnen Menschen ab.
> *TA1:* Dennoch wollen wir lieber unser eigenes Volk. Zum Beispiel an Feiertagen oder wenn man zu den Verwandten fährt […] Wenn die sehen, dass er genau so ein Tatar ist wie sie, werden sie ihn eher akzeptieren. Und selbst in der eigenen Familie, mit den Kindern, und das Problem mit der Sprache. Und sogar im Alter […] Das eigene Volk ist eben das eigene Volk.

Die Diskussion zeigt das offenere Verhältnis zur arabischen Kultur als der Trägerin des Islam bei den jungen Muslimen, die nicht aus der tatarischen Tradition kommen, speziell bei ethnisch bewussten Russen. Es ist der Vorrang der religiösen Identität vor der ethnischen, die die tatarischen Muslime bei ihren russischen Glaubensgenossen erstaunt. Ähnliches fanden wir allerdings auch bei einigen Tataren, die nicht traditionell tatarisch erzogen worden waren. Sie haben ein zwar respektvolles, doch distanziertes Verhältnis zu alten Tataren, die die traditionelle tatarische Religiosität verkörpern.

> Meiner Meinung nach muss man den wahren Glauben bei den Arabern suchen, damit sie uns den Islam lehren. Und die arabische Sprache; das ist die Sprache des Koran, und wer könnte sie wohl richtiger lehren als die Araber? Der Koran ist ja unsere Richtschnur in diesem Leben. […] Den wahren Glauben bringen uns die Araber, und zwar, weil der Islam bei ihnen ja nicht verboten war. […] Als unsere Vorfahren versucht haben, die Religion Islam zu bewahren, haben sie sehr viele neue Dinge eingeführt. […] Doch bei Mohammed gibt es folgende Worte: »Wer in unsere Sache etwas Neues einbringt, etwas, das meinem Weg widerspricht, der wird der Hölle anheimfallen.« Was heute unsere Väter und Großväter tun, ist etwas anderes, als was man uns in der Medresse lehrt. […] Man soll am Alten nicht festhalten, weil sie eben die Religion etwas verfälscht haben. Und das stimmt, das ist die Wahrheit. Man muss an der Wahrheit festhalten. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

Manche junge Muslime unterscheiden also zwischen einem traditionellen und einem importierten Islam, wobei letzterer häufig als besser, als vollkommen, unbefleckt und unverfälscht verstanden wird. Diese Position war bei jungen Leuten Ende der 1990er/Anfang der 2000er Jahre durchaus verbreitet, während sie uns 2008 nicht ein einziges Mal begegnete; sie wurde aber von Politikern und

muslimischen Religionsführern als »wahhabitische« Gefahr für die traditionelle Existenzweise des Islam in der Wolgaregion betrachtet. Allerdings werden im Milieu traditionell tatarisch erzogener Muslime – etwa in Familien, in denen Tatarisch gesprochen wurde oder die Kinder in der Schule auf Tatarisch unterrichtet wurden – solche Ideen praktisch nicht artikuliert. Im Gegenteil verstehen junge Männer und Frauen es als eine ihrer Aufgaben, mit dem Islam gleichzeitig die tatarische Kultur und Sprache zu stärken.

4.2. Die emotionale Komponente der Religiosität

Sie ist am schwersten zu verbalisieren, weil sie die gesamte Gefühlserfahrung des Menschen betrifft. Am häufigsten wird die im Gebet erlebte Erfahrung des Glaubens in den Interviews mit Worten wie »Reinigung«, »Beseeltheit« oder »Stärkung im Glauben« beschrieben. Unsere Gesprächspartner erleben, dass ihr Glaube im Gebet in der Moschee oder im gemeinsamen Gebet zuhause mit der Familie »kräftiger«, »tragfähiger« wird. Einige berichteten, dass neben dem Gebet auch die Lektüre des Koran ihnen unvergleichliche emotionale Erfahrungen vermittelt, die sie als Gefühle der Leichtigkeit, Ruhe und Reinigung beschreiben.

Einer unser Gesprächspartner erzählte, wie er bei seiner allerersten Koranlektüre plötzlich fühlte, dass der Islam seine Religion sei:

> Als ich mit der Lektüre anfing, hat mein Verstand nicht gleich begriffen, was dort geschrieben war, mein Herz aber hat sofort reagiert […] Normalerweise gibt es im Leben all diese Probleme, all das Negative, alles belastet dich, und dann liest du und es ist, als ob etwas verschwindet, es kommt eine Leichtigkeit, ein sehr gutes und angenehmes Gefühl. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

Er beschrieb auch genau seine Gefühle während des Gebets:

> Du erlebst diese Leichtigkeit, wenn du das Gebet sprichst […] und von deiner Brust, die sich anfühlt, als wäre sie mit Blei gefüllt, von ihr fließt alles ab, das Blei verschwindet, das ganze Gewicht […] je mehr du dich aufs Gebet konzentrierst, je mehr du fühlst, was du brauchst, umso deutlicher entsteht ein Gefühl von Leichtigkeit und Ruhe […] Auf psychologischer Ebene beruhigt dich das, du entspannst dich. Einfach ein gutes Gefühl.

Neben diesen individuellen Gefühlen betonten viele Teilnehmer, wie wichtig für sie die emotionale Nähe zu ihren Glaubensgenossen ist.

> Vor [meiner Begegnung mit] dem Islam habe ich mich fremd in der Gesellschaft gesehen, sah die Jugend, aber verstand mich nicht als Teil von ihr[…] Mir kam es so vor, als wäre ich aus dem vorigen Jahrhundert und dass die Gesellschaft mich nicht akzeptiert. […] Doch unter den Muslimen habe ich mich selbst gefunden, hier sind alle meine Schwestern, meine muslimischen Schwestern, und vielleicht stehen sie mir sogar näher als meine richtige Schwester. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

> Mir gefällt der Kontakt, die Begegnung mit alten Bekannten, die ich lange nicht gesehen habe. Hier spielt sich alles in den Moscheen ab, und dabei […] gibt es hier selten dieses Negative wie bei anderen Menschen. Es geht nur um das Gute, alle lächeln einander zu, geben einander die Hände, ist jemand unbekannt, gehst du hin, begrüßt ihn, er lächelt dich an und du lächelst zurück. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

Ein wichtiger Impuls für ein besonderes emotionales Erleben des Glaubens besteht darin, dass der Einzelne im Gebet das Denken entlässt und sich für seine Gefühle öffnet:

> Namas, das Gebet, ist ein Gespräch mit Allah und ich empfinde so einen anderen Zustand. Manchmal allerdings fühlt man ihn nicht und dann schaltet sich der Verstand ein. Doch meistens fühlst du, dass du mit dem Schöpfer sprichst. Und ihm für alles dankst, was [in deinem Leben] geschieht. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

Manche unserer Informanten finden im Islam die Inspiration, die ihnen zum Sinn ihres Lebens verhilft:

Für die einen bedeutet seelisches Gleichgewicht einen Zustand der Ruhe, für andere eine Inspiration. Ich bin zum Beispiel Sanguiniker, ich brauche die Inspiration […] ich möchte nach etwas streben, etwas tun, etwas erreichen, nicht etwa jemanden besiegen, sondern etwas beitragen, irgendeine Freude, etwas Nützliches. *(Kasan, 2008, männl., 24 J.)*

Eine besondere emotionale Erfahrung machen die Mädchen und jungen Frauen, wenn sie den *hidschab*[2] anlegen. Hierzu gibt es in Kasan eine gesonderte Untersuchung. Wir stimmen der Einschätzung ihres Autors D.M. Garajew[3] zu, dass das Anlegen des Kopftuchs im Leben einer Muslimin einen Wendepunkt darstellt, nach dem es, wie eine junge Kasanerin (2008, 24. J.) sagte, *keinen Weg zurück mehr gibt, du hast alles schon entschieden und musst jetzt den Weg zu Ende gehen*. In den 1990er Jahren und zu Beginn der 2000er Jahre erfuhren die Kopftuch tragenden Musliminnen in Tatarstan eine »gesellschaftliche Aufmerksamkeit«, die sowohl positiv als auch negativ sein konnte; in anderen Regionen Russlands ist es bis heute so:

> Die jungen Leute und die mittlere Generation, besonders aber die jungen verhalten sich sehr respektvoll. Sehr. Besonders die Männer […] Es ist uns passiert, dass Männer beim Vorübergehen sagten: So eine hätten wir gern zur Frau. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 18 J.)*

> Die Gesellschaft, die öffentliche Meinung übt einen ungeheuren, wirklich sehr großen Druck aus […] Die Menschen sind gewöhnt, dass alle gleich sind und dieselben Ziele haben. Wenn jemand unter ihnen sich plötzlich unterscheidet, finden sie das barbarisch, und sie versuchen ihn niederzuhalten. Manche halten das einfach nicht aus. Diese Bürde der öffentlichen Meinung, auch des Blicks, zum Beispiel. Oder man bekommt etwas gesagt, zum Beispiel: Du bist ein Wahhabit; oder: Du bist eine »malaschka« *(pejorativer Name für Tataren im Russischen – Anm. d. Aut.)*. Daran haben wir uns einfach gewöhnt und beachten es gar nicht mehr. *(Kasan, 2000, weibl., 19 J.)*

Praktisch jede junge Frau im *hidschab* entwickelt die Fähigkeit, sich emotional zu verschließen, wenn sie in einer unbekannten säkularen Umgebung ist (auf der Straße, in öffentlichen Verkehrsmitteln usw.), damit unnötige Aufmerksamkeit gar nicht erst aufkommt. Genau in diesem Zusammenhang führten die jungen Musliminnen häufig an, dass das Tragen des *hidschab* ihnen ein Gefühl des *Beschütztseins* und des *Losgelöstseins* vermittle. Viele sehen ihn als Form eines *schweigenden Aufrufs* zum Islam, einer der Verpflichtungen eines Muslim, an.

> Dank Allah gehe ich schon mehrere Jahre so, habe vor etwa vier Jahren damit angefangen. Man gewöhnt sich dran, sieht nicht die Blicke und hört nichts […] Es ist nicht leicht, mir auch nur »Muslimin« hinterherzurufen, so weit entfernt sind alle für mich, weil ich nichts sehe und nichts höre. Wenn ich auf die Straße gehe, bemerke ich keine Leute, für mich existieren sie nicht. Mir ist, als würde ich allein auf der Straße gehen. Ich betrachte die Gebäude, achte auf den Weg und schaue die Natur an. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 19 J.)*

Doch mehrere Interviews enthalten auch Berichte, wie manche Mädchen den gesellschaftlichen Druck nicht aushalten und sich entweder ganz vom Islam lösen oder den *hidschab* ablegen, selbst wenn sie ihren Glauben weiter praktizieren. Allerdings handelt es sich nach Meinung unserer Gesprächspartnerinnen eher um Ausnahmen.

---

2 Siehe Fußnote 4 auf S. 17.

3 Garaev, D.M.: Praktikujuščie musul'manki v sovremennoj Kazani: biografii, praktiki i identičnost': magisterskaja rabota / D. M. Garaev; nauč. ruk. A. A. Temkina; Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge (SPb.), Fakul'tet političeskich nauk i sociologii, Sankt-Peterburg, 2008, 57 Seiten; ders.: Ženskij musul'manskij platok v Kazani, http://www.info-islam.ru/analyst/?id=864. – Ungeachtet unserer Zustimmung zu den Schlussfolgerungen des Autors ziehen wir seiner Idealisierung der Musliminnen und ihrer Lebensweise (ohne Berücksichtigung unterschiedlicher konkreter Ziele, Aufgaben, Entscheidungen und Rationalisierungsstrategien u. ä.) den Untersuchungsansatz von G.A. Sabirova vor. Sie entwickelt eine Typologie Moskauer Musliminnen auf der Basis von Erfahrungen, Zielen und Ressourcen von Frauen im Islam. Vgl. Sabirova, G.A.: Musul'manskie identičnosti i diskursivnaja tradicija islama v postsovetskoj Rossii, in: Tradicii i innovacii v sovremennoj Rossii. Sociologičeskij analiz vzaimodejstvija i dinamiki, Moskva: ROSSPĖN, 2008, S. 457–494.

4.3. Die das Bewusstsein strukturierende Komponente

Diese Komponente bezieht sich auf die Werte und Normen der religiösen Lehre. Als erstes treten in allen Interviews die Prinzipien einer traditionalistischen, patriarchalischen Weltsicht deutlich hervor. Die obersten Werte für alle Gesprächspartner sind Familie und Ehe, wozu untrennbar die Achtung vor den Älteren gehört sowie die traditionelle Rollenteilung innerhalb der Familie: mit dem Mann als Haupternährer und der Frau als Hüterin des heimischen Herdes, die sich um die Kinder und den Ehemann kümmert. Und doch arbeiten viele unserer muslimischen Gesprächspartnerinnen beruflich; sie erklären dies entweder mit ihren eigenen Aspirationen und der Erlaubnis des Ehemanns oder aber mit der Notwendigkeit eines zweiten Einkommens für die Familie.

Die noch kinderlosen jungen Musliminnen beschrieben ihre Ehevorstellungen im Jahr 2008 in den Interviews folgendermaßen: Zuerst wollen sie die Voraussetzungen für eine Familiengründung schaffen (*ein Haus bauen, eine Wohnung kaufen, das Grundkapital zusammentragen*) und erst danach Kinder bekommen. Nachdem sie die Kinder bis hin zu einer gewissen Selbständigkeit betreut haben, wollen alle Interviewpartnerinnen wieder beruflich arbeiten. Die jungen Frauen betonten, dass sie die Erlaubnis ihres Mannes hierfür als einen Segen ansehen, da diese in anderen ihnen bekannten muslimischen Familien den Frauen von ihren Männern verweigert wird. Als Tätigkeitsfelder wählen die Frauen entweder die Rolle der Assistentin ihres Mannes oder sie nennen »weibliche« Berufe (Kindergärtnerin, Lehrerin usw.) oder auch eine akademische Karriere. Mit dem Status einer Doktorandin verbinden die Musliminnen mit Hochschulabschluss gesellschaftliche Anerkennung, eine interessante Arbeit und flexible Arbeitszeiten.

> Unser wichtigstes persönliches Ziel ist die Erziehung unserer Kinder; also heiraten und die eigenen Kinder im Islam erziehen. Wir sind die Erzieherinnen der Generation nach uns. Unser Ziel ist, die kommende Generation im Islam zu erziehen. *(Nabereshnyje Tschelny, 2000, weibl., 22 J.)*

Die jungen Männer unserer Studie übernahmen ebenfalls die traditionellen patriarchalischen Werte. In der Altersgruppe über 20 Jahren hatten fast alle vor, ein eigenes Geschäft oder eine Firma zu gründen, und betonten dabei besonders die soziale und religiöse Seite: Ihr *business* sollte nicht nur Einkommen abwerfen, sondern den Menschen beispielsweise durch die Schaffung von Arbeitsplätzen oder durch mildtätige Handlungen »helfen«.

> Die Frauen wollen sich nach jemandem richten, z. B. nach dem Ehemann […], sie stellen sich in ihrem Verhalten auf jemandes Seite. Und ich als Mann sollte ein Beispiel abgeben, damit die Frau sich nach mir richten kann und nichts zu fürchten braucht, und die Kinder ebenso. Darum ist die Familie für mich wichtig. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

> Zu meinen Zielen gehört, erstens eine gute Familie und zweitens eine eigene Firma zu gründen, Arbeitsplätze zu schaffen für Menschen, die arbeiten wollen, und zwar auch solche, die auch für Menschen mit bestimmten begrenzten Fähigkeiten geeignet sind. Oder z. B. Musliminnen, die gerade den Islam angenommen und das Kopftuch angelegt haben, und dann sind ihre Eltern dagegen und sagen: Jetzt kannst du sehen, wo du bleibst; Arbeit findest du keine. […] Ich möchte auch Arbeit zur Verfügung stellen für Frauen, die es schwer mit ihren Kindern haben, weil der Mann nicht mehr da ist, in der Familie der Ernährer fehlt. Ich würde gern Arbeitsplätze schaffen, die diesen Menschen helfen können. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

> Wir wollen eine alkoholfreie Lebensweise ermöglichen, wir möchten eine dem Islam gemäße (halal) Fleischproduktion aufbauen. Da geht es nicht nur um Arbeit, um den Beruf, um Freizeit […] McDonalds und halal, sind absolute Gegensätze […] In beiden Fällen kann man zielstrebig zu Geld kommen, in einem Fall vermittels billiger Produktion, im anderen dient man dem Allerhöchsten, indem man den Menschen soviel Gutes wie möglich gibt. *(Kasan, 2008, männl., 24 J.)*

Am deutlichsten wird die Wertorientierung der jungen Muslime, wenn diese ihre eigene Lebensform mit der Weltanschauung und dem Verhalten der Mehrheit der anderen jungen Leute vergleichen. Die jungen Muslime sind mit vielen Aspekten des modernen Lebensstils ihrer Altersgenossen

nicht einverstanden, von einer Mode, die den Körper modelliert, bis zum inoffiziellen vorehelichen Zusammenleben, vom Rauchen und vom Alkoholgenuss bis zum Streben nach einem reichen und am Genuss orientierten Leben, das nicht auf eigener Arbeit beruht. *Sie laufen ziemlich entblößt herum […] schreien ihre Eltern an, brüllen herum und gehorchen den Eltern nicht – das passt nicht zu mir.* (Kasan, 2008, weibl., 22. J.) *Ich habe das Gefühl, die meisten sind auf Geld aus. Nicht alle, doch die meisten heutzutage. Kürzlich sah ich einen Blog mit der Überschrift: Brauche Geld. Bitte keine Arbeit anbieten.* (Kasan, 2008, männl., 23 J.)

Solchen negativen Phänomenen im Milieu ihrer Altergenossen setzen die jungen Muslime ihrer Meinung nach religiöse Werte entgegen, etwa die Achtung vor den Älteren, aktive Arbeit zum Nutzen der Gesellschaft oder den Wunsch, anderen Menschen mehr zu geben als zu empfangen. Zugleich halten sich alle gläubigen Interviewpartner sehr im Ton zurück, wenn sie negative Erscheinungen oder unwürdiges Verhalten in ihrer Umgebung oder auch bei ihnen unbekannten Menschen kritisieren.

4.4. Die das Verhalten strukturierende Komponente

Diese Komponente prägt den Alltag der jungen Muslime, die im Unterschied zu ihren nicht-gläubigen Altersgenossen religiöse Vorschriften und Forderungen nicht als »Joch« oder »Last« ansehen, sondern als Freude, im Dienste und zum Lobe Allahs. Dies betrifft nicht nur die Vorschriften zu den gewöhnlichen alltäglichen Aspekte des Lebens, sondern auch weiterreichende Fragen: *Die Religion reglementiert ganz und gar unser Leben. Von der Art, wie wir auf die Toilette gehen, bis hin zu allen Beziehungen der uns umgebenden Welt, auch zur Regierung.* (Kasan, 2008, männl., 23 J.)

Alle Informanten bekräftigten, dass sie sich um die Erfüllung aller obligatorischen Forderungen des Islam bemühen. Sie beten fünfmal am Tag, wobei sie dies auch im Hörsaal oder in einem anderen geeigneten Raum der Hochschule oder am Arbeitsplatz tun, sie halten den Fastenmonat Ramadan ein und nehmen am Leben ihrer religiösen Gemeinschaft oder Organisation teil. Nicht zur Disposition stehen auch die Verbote bezüglich des Essens und des persönlichen Umgangs (Absage an Jugendveranstaltungen und Unternehmungen, bei denen Alkohol getrunken wird).

Hier muss man allerdings unterscheiden zwischen 1) den jungen Muslimen, die selbständig (und manchmal sogar gegen den Willen ihrer Eltern) zum Islam gekommen sind, und 2) denjenigen, die in einem religiösen Umfeld erzogen wurden. Bei letzteren hat sich das von ihrem religiösen Selbstverständnis gesteuerte Verhalten allmählich entwickelt und entspricht den Normen ihrer Referenzgruppe, also ihrer Eltern, die selbständig zum Islam gekommen waren und ihre Kinder in religiösem Geist erzogen hatten:

> Wir sind schon so aufgezogen worden […] wir leben und atmen das schon. Der Glaube geht von einer Generation auf die andere über, und so weiter. Ich habe nie daran gedacht, mich für eine andere Religion zu entscheiden. Vor dieser Wahl stand ich nicht. […] Ich habe keinen Zweifel an meinem Weg gehabt. Ich bin schon so aufgewachsen. *(Kasan, 2008, weibl., 22 J.)*

Die Informanten, die selbständig zum Glauben gekommen sind, berichteten, dass sie von ihrer nicht-gläubigen Umgebung (Eltern, Verwandte, Freunde) nicht akzeptiert werden. Besonders in der ersten Zeit nach ihrer Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft müssen diese Gläubigen schrittweise die gewohnte säkulare Lebensweise überwinden, ihre Interessen und Prioritäten verändern und gelegentlich den Kontakt zu engen Freunden opfern. Dabei sind sie nach eigenen Aussagen weiterhin Teil der Jugendszene und interessieren sich für moderne Filme, Musik und Anderes. Beispielsweise halten die jungen Muslime eine kategorische Absage an die Rockmusik, wie sie von den religiösen Autoritäten gewünscht wird, nicht für obligatorisch. So können sie einen symbolischen Handel mit ihrem Gewissen abschließen und brauchen ihre musikalischen Interessen nicht zu verleugnen.

> Rockmusik, aber nicht Hardrock und nicht Heavy-metal, sondern so was wie DDT *[russische Rockgruppe; Anm. d. Aut.]* […], einige ihrer Lieder, einige von anderen Gruppen. – Sprechen sich Ihre geistlichen Autoritäten nicht gegen solche Dinge aus? – Sie sprechen sich gegen Lieder aus, in denen zu etwas Schlechtem aufgerufen wird, und dementsprechend habe ich von einem

> bestimmten Moment an aufgehört, Lieder mit solchem Inhalt zu hören. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

Nicht selten berichteten unsere Informanten, dass sie mit ihrem Verhalten auch ihre Umgebung verändern, sei es in der Hochschule, auf der Arbeit oder bei nicht-gläubigen Verwandten und Bekannten: *Ethnische Muslime essen kein Schweinefleisch und trinken nicht, wenn wir dabei sind.* (Kasan, 2008, weibl., 23 J.)

> Ich mag meine Studiengruppe sehr. Beispielsweise schließen sie die Tür zum Veranstaltungsraum und lassen die Lehrenden nicht hinein, solange ich bete. Und wenn wir zusammen irgendwohin feiern gehen, dann wissen sie schon, dass ich keinen Alkohol trinken darf, und sitzen einfach so mit mir zusammen. Dann gehe ich irgendwann fort, und sie machen das, was ihnen gefällt. *(Kasan, 2008, weibl., 22 J.)*

Dabei stellen sie heraus, dass man auf Andere besser nicht mit offener Agitation und moralisierend einwirkt, sondern durch das eigene Beispiel; dann berücksichtigt die nähere Umgebung die muslimische Lebensweise des jungen Mannes oder der jungen Frau und gleicht sich ihr an:

> Als wir mit der Studiengruppe schon im vierten, fünften Studienjahr waren, konnte es vorkommen, dass jemand ein Schimpfwort gebrauchte und sich daraufhin nicht bei den Mädchen entschuldigte, sondern bei mir: Verzeih du mir. *(Kasan, 2008, männl., 23 J.)*

Die Ablehnung der modernen säkularen Lebensweise, die nach Meinung der Gläubigen von Untugenden und antimuslimischen Ressentiments geprägt ist, befördert erstens die Schaffung muslimischer öffentlicher Räume in Form von Klubs, Cafés sowie Jugend- und Kinderlagern, die in gewisser Weise eine Alternative zum modernen *mainstream* in Kultur und Jugendkultur darstellen. Zweitens entstehen in von Muslimen gegründeten Firmen Beschäftigungsverhältnisse mit dem Anspruch, dass alle muslimischen Vorschriften befolgt und alle Verbote beachtet werden.

In einigen wenigen Interviews finden sich Tendenzen einer sich abschließenden Lebensweise, wenn die Gläubigen Kontakte und Freundschaften nur noch unter ihren Glaubensgenossen suchen. Mehheitlich bekräftigen unsere Gesprächspartner jedoch, dass sie ungeachtet ihrer eher muslimischen engeren Umgebung freundschaftliche und berufliche Kontakte und Bekanntschaften ebenfalls mit nichtgläubigen Altersgenossen sowie mit Vertretern anderer Religionen pflegen.

4.5. Die kognitive Komponente

Hier geht es um das Interesse am Wissenserwerb bezüglich der Glaubensinhalte, der im Islam von jedem Einzelnen gefordert wird. Praktisch alle jungen Muslime, die wir jenseits der religiösen Einrichtungen kontaktierten, hatten bereits religiöse Unterweisung erhalten oder waren noch dabei. Die meisten von ihnen versuchen, säkulare Ausbildung und religiöse Bildung miteinander zu vereinen, besonders die Mädchen und jungen Frauen. Selbst wenn sie die Kurse an einer Medresse schon abgeschlossen haben, ergänzen sie ihr Wissen durch Lektüre oder den Besuch öffentlicher Vorträge, durch Treffen oder Beratung mit »wissenden Personen«.

***

In diesem Teil unserer Untersuchung wird deutlich, dass das Bild des jungen »praktizierenden« Muslim und der jungen »praktizierenden« Muslimin, wie wir es hier herausgearbeitet haben, als weitgehend ideal und normativ gelten muss, also eine Art moralische Orientierung für die jungen Leute, mit denen wir sprachen, darstellt. Die Gespräche und Interviews gaben ihnen Gelegenheit, ihr Streben nach diesen moralisch-ethischen Standards zu artikulieren. Wieweit sie sich ihnen in ihrer Praxis konkret annähern, lässt sich dennoch mit unserem Instrumentarium nicht einschätzen; hier könnte die Methode der teilnehmenden Beobachtung weiter führen.[4]

4 G.A. Sabirova konnte mit der Kombination der Analyse von diskursiven und von Körperpraktiken die Heterogenität praktizierender Musliminnen in Moskau herausarbeiten, siehe Fußnote 3 auf S. 35.

Unsere Daten geben nur indirekt Hinweise auf Abweichungen vom Bild des idealen Muslim. Die Verbreitung anderer, »nicht-normativer« Praxismodelle bleibt uns verborgen, da unsere Gesprächspartner nichts Unangenehmes über Andere erzählen wollen und sich in ihren Urteilen zurückhalten. Doch sind wir nicht in Gefahr, die »praktizierenden« jungen Muslime zu idealisieren. Nicht alle unsere Gesprächspartner formulieren in normativer Hinsicht für die Gemeinschaft der Muslime akzeptable »Verhaltensmuster«. Einige bekennen sich durchaus aufrichtig zu anderen Rationalitäten in ihrer religiösen Praxis. Als Beispiel hier die Aussage einer jungen Koranschülerin aus Nabereshnyje Tschelny, warum sie sich für eine religiöse Aus-/Bildung[5] entschieden hat:

> Ich hatte eine Freundin […] Wie lebte sie früher? Sie hat einen Vater, der trinkt viel, da ist sie weggefahren und hat geheiratet und jetzt lebt sie gut. Das würde ich auch gern. Besser einen guten Muslim heiraten als einen Alkoholiker. *(Nabereshnyje Tschelny, 2001, weibl., 17 J.)*

Dieses Beispiel aus einem Interview legt nahe, dass die muslimische Jugend in sich nicht einheitlich ist; sie unterscheidet sich nach Alter, Bildungsniveau und Wohnort. Manche verstehen ihre Religiosität als Ressource, die ihnen weitere Ressourcen (praktische, symbolische) zugänglich macht. Möglicherweise sehen manche jungen Leute vom Land und/oder aus wirtschaftlich schwachen Gegenden in ihrer muslimischen Identität eine Art »sozialen Aufzug«, der ihnen in ihrem erwachsenen Leben zu einem stabilen sozialen Umfeld verhelfen kann.

In den Städten Tatarstans aber – und das kann bedingt auch auf andere Städte Russlands übertragen werden – bildet sich eine besondere Gruppe junger Leute heraus. Sie ist zwar heterogen, orientiert sich jedoch an dem oben beschriebenen normativen Ideal und bemüht sich, es in der eigenen Lebenspraxis zu verwirklichen sowie diskursiv zu repräsentieren, im persönlichen Umfeld ebenso wie durch das Internet. Im Unterschied zu den »nominellen« Muslimen, um die es im ersten Teil ging, praktiziert sie nicht nur eine andere Lebensweise, sondern hat auch andere Anschauungen und Werte.

Diese jungen Leute sind vor allem traditionalistisch ausgerichtet; als ihre elementaren Werte geben sie die Familie und die religiösen Vorschriften an. Arbeit und Ausbildung werden als direkte Verpflichtungen angesehen; deshalb bemühen sich die jungen Muslime um weltliche wie auch religiöse Bildung und führen ein aktives Arbeitsleben. Praktisch alle unsere Informanten haben sich in ihren jeweiligen Gemeinden in Basisarbeit sozialer und wohltätiger Art engagiert. Obwohl diese jungen Leute ein besonderes und zuweilen nach außen abgeschlossenes Leben führen, verändert ihre Existenz die soziokulturelle Landschaft von Städten in Russland. Es entstehen muslimische Räume in den Bereichen Freizeit und Bürgerengagement – Cafés, Schulen, Medressen, Clubs, Treffpunkte, Veranstaltungen; wiederbelebt werden traditionelle muslimische Einrichtungen wie die Heiratsvermittlung und ein *halal*-Produktionszweig. Nach den Worten unserer Gesprächspartner vergrößert sich die Gruppe junger Muslime durch den Zustrom neuer junger Leute, die bereits in der postsowjetischen Zeit geboren wurden.

5 An ihrer Medresse wird z. B. zur Kindererzieherin ausgebildet.

5. Resümee

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit haben wir den vorrangig formalen Charakter des Verhältnisses zur Religion bei den jungen Leuten in Tatarstan herausgestellt, die sich selbst als Muslime verstehen. Ihr Anteil an der Jugend in der Republik ist zwischen 2001 und 2009 von 38 % auf 48 % angestiegen, zu Lasten der »qualitativen« Merkmale der Beziehung zur Religion: Eben unter diesen bekennenden jungen Muslimen ist der Anteil derjenigen, die die Grundanschauungen des Islam akzeptieren, die schon im Koran gelesen haben und/oder religiöse Riten befolgen, zurückgegangen.

Im zweiten Teil haben wir auf der Grundlage der konkreten Praxis der jungen Leute vier Typen des Verhältnisses zum Islam herausgearbeitet. Anhand von Umfragen der Jahre 2004 und 2009 lässt sich folgende Entwicklung beschreiben:

- Der Anteil der Gruppe lediglich nomineller Muslime ohne persönliche Bindungen an die Religion liegt unverändert bei kurz unterhalb 30 %.
- Die Gruppe derjenigen, die lediglich sozial bedeutsame Bräuche und Riten wie Heirat, Beerdigung, Namensgebung und Beschneidung hochhalten, ist die zahlenmäßig kleinste; sie wuchs zwischen 2004 und 2009 von 15 % auf 17 %.
- Die Gruppe der Moscheebesucher und Almosenspender, die jedoch nicht »persönliche« religiöse Riten praktizieren, ist in derselben Zeit etwas stärker gewachsen, von 25 % auf 29 %.
- Die Gruppe der die wichtigsten religiösen Riten befolgenden, »praktizierenden« jungen Leute fiel dagegen von einem Drittel auf ein Viertel der bekennenden jungen Muslime.

Im dritten Teil zeigten wir auf der Basis von Interviews, wie die kleine Zahl umfassend ihren Glauben praktizierender junger Muslime ihr Leben sieht. Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass die Identität dieser Gruppe im Verlauf der Interviews sich diskursiv zum einen in Bezug zu den »normativen« Mustern herstellt, die diesen jungen Leuten etwa in den Moscheen, den muslimischen Bildungseinrichtungen und in der Literatur angeboten werden. Zum anderen steht sie automatisch im Kontext des Bildes von den Muslimen in der »großen« Gesellschaft, d. h. in ganz Russland. In ihren Erzählungen haben unsere Informanten uns nicht nur ihre Lebensweise vorgestellt, die sie diskursiv mehrheitlich als »ohne Probleme« und nahe an ihrem verbindlichen Ideal beschrieben; sie haben sie auch dem negativen Islamstereotyp in Russland gegenüber gestellt und ihren Glauben gerechtfertigt, als eine Religion des Gewaltverzichts, des Friedens und des Guten.

Arbeitspapiere und Materialien der Forschungsstelle Osteuropa

ISSN 1616-7384

Nr. 110 **Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren**
Von Ekaterina Khodzhaeva
(November 2010)

Nr. 109 **Staat oder privat?**
Akteure und Prozesse zwischen Staaten und Gesellschaften in Osteuropa
Beiträge für die 18. Tagung Junger Osteuropa-Experten
Veranstaltet von: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde, Berlin,
Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen und Europäische Akademie Berlin
(September 2010)

Nr. 108 **Korruption im russischen Hochschulwesen**
Von Eduard Klein
(Juli 2010)

Sonderheft **Der Gulag im russischen Gedächtnis.**
Forschungsergebnisse einer deutsch-russischen Spurensuche in der Region Perm
Von Manuela Putz und Ulrike Huhn (Hg.)
(April 2010)

No. 107 **The Formal Political System in Azerbaijan and Kazakhstan. A Background Study**
By Andreas Heinrich
(March 2010)

Nr. 106 **»Das große Abenteuer ihres Lebens«**
Geschichtsbilder und Symbolik der Armija Krajowa und des Warschauer Aufstandes im polnischen »Zweiten Umlauf« (1980–1989)
Von Florian Peters
(Dezember 2009)

Nr. 105 **Die Erdgasversorgung der EU**
unter besonderer Berücksichtigung der Ukraine als Transitland
Von Kateryna Malyhina
(Oktober 2009)

Nr. 104 **Das Ende des postsozialistischen Raums?**
(Ent-)Regionalisierung in Osteuropa
Beiträge für die 17. Tagung Junger Osteuropa-Experten
Veranstaltet von: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde, Berlin,
Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen und Europäische Akademie Berlin
(September 2009)

Nr. 103 **Dekonstruktion von Korruption.**
Die Bedeutung des EU-Beitritts für die westeuropäische Medienberichterstattung über Korruption in Rumänien
Von Leyla Safta-Zecheria
(September 2009)

No. 102 **An Assessment of Policy Measures to Support Russia's Real Economy**
By Yuri V. Simachev, Andrei A. Yakovlev, Boris V. Kuznetsov,
Michael Y. Gorst, Aleksandr V. Daniltsev, Michael N. Kuzyk, Sergey N. Smirnov
(June 2009)

Nr. 101 **Der russisch-ukrainische Erdgaskonflikt vom Januar 2009**
Von Heiko Pleines (Hg.)
(Februar 2009)

Die Arbeitspapiere erscheinen sechs Mal jährlich und können als PDF-Datei von der Website der Forschungsstelle Osteuropa (www.forschungsstelle.uni-bremen.de) heruntergeladen werden.
Die Druckfassung ist nur im Abonnement für Bibliotheken erhältlich und kostet pro Jahr € 25,- zzgl. Versandkosten.

Aktuelle Bücher aus der Forschungsstelle Osteuropa

Analysen zur Kultur und Gesellschaft im östlichen Europa

Bd. 21 **Isabelle de Keghel:**
Die Staatssymbolik des neuen Russland.
Traditionen – Integrationsstrategien – Identitätsdiskurse
LIT-Verlag (Münster) 2008, 256 S., br., ISBN 3-8258-8862-2, € 24,90

Archiv zur Zeitgeschichte und Kultur Osteuropas. Quellen – Bestände – Analysen

Bd. 2 **Forschungsstelle Osteuropa (Hg.):**
Monographien im Zweiten Umlauf Polens
1976 – 1989
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2008, 506 S., Hardcover, ISBN 978-3-89821-883-2, € 89,90

Bd. 1 **Wolfgang Eichwede (Hg.):**
Das Archiv der Forschungsstelle Osteuropa.
Sowjetunion, Russland, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, DDR
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2009, 178 S., Hardcover, ISBN 978-3-89821-983-9, € 79,90

Changing Europe

Bd. 7 **Sabine Fischer, Heiko Pleines (eds.):**
Civil Society in Central and Eastern Europe
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2010, 174 S., br., ISBN 978-3-83820-041-5, € 29,90

Bd. 6 **Sabine Fischer, Heiko Pleines (eds.):**
The EU and Central & Eastern Europe.
Successes and Failures of Europeanization in Politics and Society
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2009, 165 S., br., ISBN 978-3-89821-948-8, € 24,90

Bd. 5 **Julia Kusznir, Heiko Pleines (eds.):**
Trade Unions from Post-Socialist Member States in EU Governance.
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2008, 196 S., br., ISBN 978-3-89821-857-3, € 24,90

Bd. 4 **Sabine Fischer, Heiko Pleines (eds.):**
Crises and Conflicts in Post-Socialist Societies.
The Role of Ethnic, Political and Social Identities
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2008, 218 S., br., ISBN 978-3898218559, € 29,90

Soviet and Post-Soviet Politics and Society (SPPS)

Bd. 75 **Heiko Pleines (Hg.):**
Corporate Governance in post-sozialistischen Volkswirtschaften
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2008, 240 S., br., ISBN 978-3-89821-766-8, € 34,90

Bd. 73 **Julia Kusznir:**
Der politische Einfluss von Wirtschaftseliten in russischen Regionen.
Eine Analyse am Beispiel der Erdöl- und Erdgasindustrie, 1992-2005
ibidem-Verlag (Stuttgart) 2008, 354 S., br., ISBN 978-3-89821-821-4, € 34,90

Kostenlose E-Mail-Dienste der Forschungsstelle Osteuropa unter www.laender-analysen.de

Caucasus Analytical Digest
Der Caucasus Analytical Digest bietet einmal monatlich englischsprachige Kurzanalysen sowie illustrierende Daten zu einem aktuellen Thema. Zusätzlich gibt es eine Chronik aktueller Ereignisse.
Abonnement unter: http://www.res.ethz.ch/analysis/cad/

Polen-Analysen
Die Polen-Analysen bieten zweimal monatlich eine Kurzanalyse zu einem aktuellen Thema aus Politik, Wirtschaft oder Kultur, ergänzt um Grafiken und Tabellen. Zusätzlich gibt es eine Chronik aktueller Ereignisse.
Abonnement unter: http://www.deutsches-polen-institut.de/Newsletter/subscribe.php

Russland-Analysen
Die Russland-Analysen bieten vierzehntägig eine Kurzanalyse zu einem aktuellen Thema, ergänzt um Grafiken und Tabellen. Zusätzlich gibt es eine Chronik aktueller Ereignisse.
Abonnement unter: fsopr@uni-bremen.de

Russian Analytical Digest
Der Russian Analytical Digest bietet zweimal monatlich englischsprachige Kurzanalysen sowie illustrierende Daten zu einem aktuellen Thema.
Abonnement unter: http://www.res.ethz.ch/analysis/rad/

Ukraine-Analysen
Die Ukraine-Analysen bieten zweimal monatlich eine Kurzanalyse zu einem aktuellen Thema aus Politik, Wirtschaft oder Kultur, ergänzt um Grafiken und Tabellen. Zusätzlich gibt es eine Chronik aktueller Ereignisse.
Abonnement unter: fsopr@uni-bremen.de

Zentralasien-Analysen
Die Zentralasien-Analysen bieten monatlich eine Kurzanalyse zu einem aktuellen Thema aus Politik, Wirtschaft oder Kultur, ergänzt um Grafiken und Tabellen. Zusätzlich gibt es eine Chronik aktueller Ereignisse.
Abonnement unter: zentralasien-analysen@dgo-online.org

Bibliographische Dienste
Die vierteljährlich erscheinenden Bibliographien informieren über englisch- und deutschsprachige Neuerscheinungen zu Polen, Russland, Tschechischer und Slowakischer Republik, Ukraine sowie zu den zentralasiatischen und kaukasischen Staaten. Erfasst werden jeweils die Themenbereiche Politik, Außenpolitik, Wirtschaft und Soziales.
Abonnement unter: fsopr@uni-bremen.de